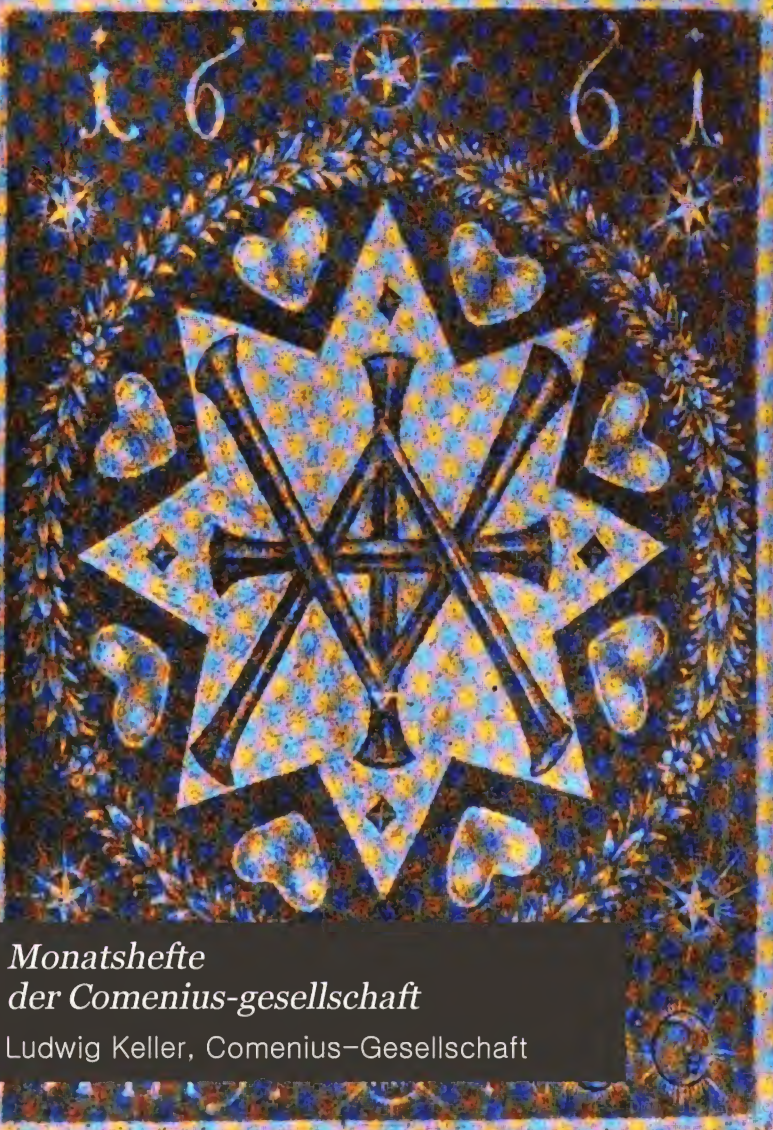


Monatshefte der Comenius-gesellschaft

Ludwig Keller, Comenius-Gesellschaft

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Sechzehnter Jahrgang.

1907.

Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

1907.

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludwig Keller
in Charlottenburg.

Inhalt des sechzehnten Bandes.

A. Abhandlungen.

B. Kleine Mitteilungen.

C. Besprechungen und Anzeigen.

D. Bemerkungen und Streiflichter.

XVI. Jahrg. Berlin, den 15. Januar 1907. Heft I.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Die Hohenzollern und die Oranier und die Grosslogen-Systeme des 17. Jahrhunderts.

Von

Ludwig Keller.

Wir haben an dieser Stelle in verschiedenen Aufsätzen den Einfluß zu schildern gesucht, den die Großlogen-Systeme des 18. Jahrhunderts auf die Entwicklung der Geistesgeschichte ausgeübt haben und gezeigt, daß sowohl hervorragende Fürsten und Staatsmänner wie die Führer unserer National-Literatur von Lessing bis Goethe mehr Anregungen von dieser Seite erhalten haben, als die Vertreter der heute herrschenden Richtungen bisher zuzugeben geneigt waren.

Was für das 18. Jahrhundert gilt, trifft auch bereits auf das 17. Jahrhundert zu und man würde auch dies schon längst klarer erkannt haben, wenn nicht besondere Umstände die Aufhellung der einst absichtlich verschleierten Tatsachen noch mehr als im 18. Jahrhundert verhindert hätten.

Wenn man den Kampf der im 18. Jahrhundert um die Vorherrschaft ringenden Großlogen-Systeme, z. B. den Kampf des Systems der sogenannten strikten Observanz mit dem neuenglischen Großlogen-System betrachtet, so fallen unter den Kampfmitteln, die man dabei auf beiden Seiten zur Verteidigung der eigenen System-Interessen gern anwandte, besonders die oft wiederkehrenden

Versuche auf, die Gegner als Anhänger unechter Überlieferungen hinzustellen, und die Urkunden, auf die sich die einzelnen Großlogen stützten, für geschichtlich unerwiesen, erfunden oder gefälscht zu erklären.

Die Mehrzahl der Mitglieder, die völlig außerstande war, die Frage, ob diese Anklagen zutreffend waren oder nicht, selbständig zu prüfen, war natürlich geneigt, ihren Wortführern Glauben zu schenken und die Gegner, denen man ohnedies alles mögliche zutraute, für Fälscher zu halten und auszugeben. Und da gerade innerhalb der sog. strikten Observanz, die unter der Maske von Freimaurern die Vernichtung der echten Freimaurer betrieb, die Fälschung mehrerer Dokumente vielen als erwiesen erschien, so erhielt die Sucht, alles, was dem Interesse der kämpfenden Großloge zuwiderlief, in Bausch und Bogen als Fälschungen zu brandmarken, neue Nahrung.

Je lauter die Wortführer die Urkunden der Gegenpartei verdächtigten, um so größer war der Zulauf und der Applaus, den sie bei den Unerfahrenen unter den eigenen Brüdern fanden; schienen sie doch dadurch den Beweis ihres „kritischen Sinnes“ und ihrer sogenannten Wissenschaftlichkeit abzulegen, für dessen Vorhandensein die Applaudierenden nähere Beweise nur selten verlangten. „Fälscher“! „Fälscher“! tönte es aus allen kämpfenden Lagern und die unparteiische Geschichtsforschung verhüllte trauernd das Haupt.

Diese unentwegten Verteidiger von System-Interessen sahen und bemerkten vielfach nicht, daß sie durch das ständige Geschrei sich teils lächerlich machten, teils selbst zu Fälschern wurden und der Geschichtswissenschaft, der sie dienen wollten, das Grab gruben.

Seitdem die Großloge, die zu London im Jahre 1717 begründet worden war, infolge der staatlichen Protektion, die sie zu gewinnen gewußt hatte, unter dem in diesem Sinne neuen Namen der Society of Masons die älteren Sozietäten von den Hüllen, unter denen diese sich bis dahin verborgen gehalten hatten, befreit und eine neue große Entwicklungsperiode eingeleitet hatte, ist unzählige Male gesagt und geschrieben worden, daß jene Großloge nicht die erste und einzige Organisation ihrer Art gewesen ist. Und es sind sogar mehr als einmal im Laufe der Zeit, zuletzt noch im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, höchst wichtige Aktenstücke an das Licht gekommen, die diese Aussagen urkundlich bewiesen.

Immer von neuem setzten die Anhänger der „École Brittannique“ (wie man noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts das neuenglische System zu nennen pflegte) diesen geschichtlichen Tatsachen die halbwahre und halbfalsche Behauptung entgegen, daß es vor ihr nur Logen anderen Charakters gegeben habe — halbwahr, indem die neue Großloge wirklich einige Neuerungen eingeführt hatte, halbfalsch, indem alles Wesentliche auch schon den älteren Großlogen und Logen eigen gewesen war.

Aber je stärker sich das neue Großlogen-System unter dem Schutz der damals zur führenden Weltmacht emporsteigenden englischen Krone entwickelte, je mehr sie sich ausbreitete und je vollständiger sie alle anderen Mitbewerber an die Wand drängte oder aufsog, um so entschiedener wußte sie die Ansprüche ihrer System-Interessen zur Geltung zu bringen und der geschichtlichen Überzeugung zum Siege zu verhelfen, daß kein anderes Großlogen-System von gleicher Art und gleichem Wert jemals früher bestanden habe, daß vielmehr alle Logen, die früher in der Geschichte auftreten — denn daß solche aufgetreten sind, war offenkundig — lediglich „Werkmaurerlogen“ und gewerkschaftliche Verbände ohne geistigen Inhalt und geistige Bedeutung gewesen seien.

Geschichtliche Ansichten pflegen, zumal wenn sie sich innerhalb kultischer Organisationen einmal festgesetzt haben, einen dogmatischen Charakter zu gewinnen und sich mit den übrigen Lehren zu einem festen Glaubenssystem zu verbinden. Dieser Umstand hat die bisherigen Versuche, der geschichtlichen Wahrheit zum Siege zu verhelfen, sehr erschwert und behindert, und es ist nicht zu erwarten, daß neue Versuche sofort gelingen werden. Das Geschrei Fälschung! Fälschung! wird weiter ertönen und den Verstand zu benebeln suchen.

Es zeigt sich hier eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der Kirchengeschichte. Wer zu behaupten wagt, daß die evangelischen Glaubensüberzeugungen älter sind als der 31. Oktober 1517, wo Luther „das Licht des Evangeliums in die Welt brachte“, der gilt in den Augen der gläubigen Lutheraner ebenso als „Fälscher“ wie der, der nachweist, daß es vor dem 24. Juni 1717 Logen im nachmaligen Sinne des Wortes gegeben habe. Soll unter diesen Vorurteilen aber die historische Wahrheit dauernd Zwang leiden?

In dem kürzlich erschienenen Hohenzollern-Jahrbuch, Jahrgang 1906, S. 221—260, habe ich einen größeren Aufsatz unter dem Titel: „Die Hohenzollern und die Oranier in ihren geistigen, verwandtschaftlichen und politischen Beziehungen" veröffentlicht, der eine Reihe von Urkunden beibringt, die die Existenz von „Hauptlogen" und „Logen" im späteren Sinne dieses Wortes im 17. Jahrhundert dartun und die das Vorhandensein solcher Organisationen in Deutschland, den Niederlanden und England beweisen.

Wir behalten uns vor, an dieser Stelle weitere Dokumente über die Verfassung, die Gesetze und die Rituale dieser Hauptlogen des 17. Jahrhunderts beizubringen und begnügen uns einstweilen damit, einige Daten aus den im Hohenzollern-Jahrbuch gegebenen Nachweisen vorzulegen, die, wie wir hoffen, geeignet sind, die Aufmerksamkeit auf die Ausführungen an jener Stelle zu lenken. Wir bemerken, daß der erwähnte Aufsatz Abbildungen einer Reihe von Abzeichen, Symbolen, Siegeln usw. bringt, die zur Ergänzung des in den Urkunden enthaltenen Textes sehr wichtig sind und die von denjenigen, die sich ein Urteil zu bilden wünschen, mit berücksichtigt werden müssen.

In einem der Archive, welche der Großloge Royal York zur Freundschaft in Berlin unterstehen, findet sich eine sehr wertvolle Handschrift, deren Herkunft wir, wie sich später zeigen wird, genau verfolgen können. Diese Handschrift enthält auf 73 Blättern dreiundzwanzig zum Teil umfangreiche Urkunden, die im Jahre 1779 aus den von dem Abschreiber als Originale bezeichneten Stücken hergestellt worden sind. Die Handschrift bildet ein in grünseidenem Einband hergestelltes Buch, das auf dem Deckel mit Golddruck aufgepreßte Symbole zeigt, deren Abbildung man im Hohenzollern-Jahrbuch S. 233 findet.

Dieses Buch, das die äußeren Spuren langjährigen praktischen Gebrauches an sich trägt, enthält laut eigener Angabe „die Gesetze, Geheimnisse und Gewohnheiten" der „Gesellschaft der unzertrennlichen Freunde" oder der „Hauptloge Indissolubilis", die dem „Ordensmeister" Dr. Christian Loeber und dem „Ordens-Sekretarius" Johann Tobias Strobel laut amtlicher Versicherung im Jahre 1779 im Original vorgelegen haben und deren Abschriften der im gleichen Jahr errichteten Tochterloge Reverenda Confoederatio in Halle übergeben worden sind, um ihre Organisation und ihr Verhalten danach einzurichten. Die Begründer

dieser Loge Reverenda Confoederatio waren laut eigenhändiger Eintragung in das Gesetzbuch (Bl. 11) im Jahre 1777 in der Loge Sincera Confoederatio zu Halle aufgenommen und der Text unserer Urkunden ergibt, daß die Tochterloge eine Abschrift des in der Loge Sincera Confoederatio im Gebrauch befindlichen „Gesetzbuchs" empfangen hat. Diese Loge Sincera Confoederatio war laut erhaltener Urkunde am 6. Juni 1680 errichtet und erster „Logenmeister" war der Oberstleutnant von Vietinghoff. Die wichtigeren Urkunden unseres Gesetzbuchs sind durch das Siegel der Hauptloge, das der Ordensmeister führte, beglaubigt, das die Jahreszahl 1675 trägt und dessen Abbildung sich im Hohenzollern-Jahrbuch, S. 257 findet Unsere dreiundzwanzig Urkunden enthalten eine Fülle von Nachrichten, die auf die Entstehung, die Rituale und die Entwicklung der „Hauptloge oder Haupthütte der unzertrennlichen Freunde" (Indissolubilis) und der „Hauptloge der fruchtbringenden Freunde" oder des Ordens zum Palmbaum, die sich am 1. Mai 1671 zu Marburg (Hessen) zu einer einzigen „Hauptloge" vereinigten (s. Hohenzollern-Jahrbuch, S. 257) Bezug haben. Der in England übliche und in der strikten Observanz sowie bei den sogen. Gold- und Rosenkreuzern usw. beibehaltene Name Freimaurer oder Maurer kommt aber in dem Gesetzbuch nicht vor, und wir haben mithin eine von dem englischen System unbeeinflußte deutsche Großloge vor uns, während in den gleichzeitigen niederländischen Hauptlogen andere Verhältnisse obwalten.

Indem wir hier einige dieser Nachrichten zusammenstellen, bemerken wir wiederholt, daß die Ergänzungen im Hohenzollern-Jahrbuch gesucht werden müssen

Es ist längst bekannt, daß seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zwischen der reformierten Aktionspartei der böhmisch-schlesischen und thüringisch-anhaltischen Magnaten einerseits und den Nassau-Oraniern und den Hohenzollern andererseits ein stiller, aber festgeschlossener Bund bestand, der weder lediglich politisch-militärischer noch konfessioneller Natur gewesen ist, obwohl die Mehrzahl der Teilnehmer sich zu den sogenannten älteren Reformierten zählte Die Hohenzollern hatten bis in die achtziger Jahre hinein stets an dem Bunde mit dem lutherischen Kursachsen festgehalten, bis in den letzten Jahrzehnten Joachim Friedrich von Brandenburg, damals noch Erzbischof

von Magdeburg und seit 1598 Kurfürst, eine Schwenkung vollzog. Der erste Akt, aus dem wir auf eine veränderte Stellungnahme dieses Fürsten in den großen politischen und religiösen Kämpfen schließen können, war die am Johannistage des Jahres 1584 erfolgte Berufung des Hieronymus von Schlick, Grafen von Bassano, an den Hof. Dieser böhmische Magnat, der den Rosenbergs, den Zierotins, den Dohnas usw nahestand, gehörte zur Partei der älteren Reformierten und der böhmischen Brüder, die am Ende des 16. Jahrhunderts trotz ihrer verhältnismäßig geringen Zahl zu großem Einfluß gelangt waren.

Die Entwicklung, welche die Dinge am Hofe Joachim Friedrichs nahmen, hat bewiesen, daß der Erzbischof und nachmalige Kurfürst sich den religiösen Anschauungen dieses Grafen von Schlick und seiner Freunde innerlich verwandt fühlte und nicht ohne Grund erklärten die Gegner Joachim Friedrichs, daß er heimliche Calvinisten in seine nächste Umgebung ziehe, ja man munkelte sogar, daß Hieronymus von Schlick ein „Alchymist" und ein „Adept" sei. Trotz dieser und ähnlicher Anfeindungen entwickelte sich zwischen Joachim Friedrich und dem „dicken Böhmen", wie Schlick in Berlin genannt ward, ein enges Freundschaftsbündnis, das dadurch seinen äußeren Ausdruck fand, daß der Kurfürst, als er beschlossen hatte, sich durch die Errichtung des Geheimen Rats von Ritterschaft und Prälaten unabhängig zu machen, den Herrn von Schlick zu dessen erstem Präsidenten und damit zum leitenden Staatsmann ernannte

Gerade in der Epoche, wo die Grundlagen für die gesamte weitere Entwicklung des brandenburgisch-preußischen Staates gelegt worden sind, hat Schlick als des Kurfürsten erster Minister nach dessen Absichten das Steuer des Staates geleitet.

Indem Joachim Friedrich auf diese Weise einen Bund mit einer der hervorragendsten Familien des böhmisch-schlesischen Adels einging, trat er zugleich dem System von Beziehungen und Freundschaften näher, die zwischen diesen böhmischen Herren und den thüringisch-anhaltischen Fürsten einerseits und zwischen der reformierten Aktionspartei des Westens andererseits bestanden. Die führenden Mächte der letzteren waren die Oranier, die ihren Rückhalt bei König Heinrich IV. von Frankreich und bei den Fürsten von Kurpfalz und Hessen fanden. In diese Partei wuchsen seit 1584 die Hohenzollern zunächst als Gleiche und seit dem Großen Kurfürsten als Führer hinein.

Die Zeitgenossen pflegten zu sagen, daß zwischen den genannten Häusern und Geschlechtern ein „heimliches Verständnis" herrsche und wir sind heute in der Lage, nachzuweisen, daß dies im eigentlichsten Sinne der Fall gewesen ist, d. h. daß ein stilles Bündnis merkwürdigster Art vorhanden war, über dessen Verfassung und Formen bisher der Schleier gelegen hat, den die Mitglieder einst selbst aus guten Gründen darüber ausgebreitet haben.

Vier Jahre, ehe der nachmalige Kurfürst Joachim Friedrich den Grafen Hieronymus IV. von Schlick in seinen Dienst nahm, nämlich im Jahre 1580, hatte dessen Vetter Heinrich von Schlick, Graf von Bassano, jene von uns erwähnte „Gesellschaft der unzertrennlichen Freunde", die im vertrauten Verkehr auch die „Hauptloge Indissolubilis" genannt wurde, begründet.

Die uns vorliegenden Urkunden ergeben, daß Heinrich von Schlick die neue Sozietät in Verbindung mit den Grafen Heinrich von Reuß zu Gera und Günther von Schwarzburg gestiftet hat; diese Sozietät war aber, wie die Urkunden ebenfalls dartun, zwar eine neue „Hauptloge", aber keineswegs die einzige noch die erste ihrer Art; denn der neue „Ordensmeister" Heinrich von Schlick hatte laut Urkunde einige Formen seiner neuen Großloge aus einer „Hauptloge" übernommen, die schon früher vorhanden war.

Schon Sebastian Graf von Schlick, der Vater des nachmaligen brandenburgischen Staatsmannes, war dem Kurfürsten Joachim Friedrich bekannt gewesen[1]), ohne daß geschichtlich festzustellen wäre, durch wen diese Beziehung vermittelt worden ist[2]). Sebastians Bruder Joachim (gest. 1572) war der Vater des obengenannten Begründers der Großloge Indissolubilis, während Heinrichs Bruder, ebenfalls Hieronymus genannt, bei den Zeitgenossen als „Alchymist" bekannt war und als solcher vielfache Anfeindungen erfahren hat. Es ist überliefert, daß der Ruf dieser Brüder zur Verdächtigung der ganzen Familie Schlick von deren Gegnern benutzt worden ist, und daß, wie oben bemerkt, auch der Minister Joachim Friedrichs darunter zu leiden gehabt hat. Es war in solchen Gerüchten zugleich der Vorwurf mangelnder kirchlicher Rechtgläubigkeit und

[1]) Dr. T Maercker, Der Fall des kurbrandenburgischen Oberst-Kämmerers Grafen Hieronymus Schlick. (Zeitschr. f. Preuß. Geschichte und Landeskunde. 3. Jahrg. Berlin 1866. S. 137.)

[2]) Nach Maercker a. O., S. 138 Anm. 2 wird angenommen, daß Leonhard Thurneisser von Thurn der Vermittler gewesen ist.

der Verdacht „häretischer Neigungen“ enthalten, der bei der damaligen Macht der Inquisition und ihrer Verfechter vielfache Gefahren in sich schloß.

Der Reichtum, durch den die Grafen von Schlick berühmt waren, war durch Stephan Schlick seit dem Ende des 15. Jahrhunderts begründet worden. Dieser Schlick nämlich war der Begründer und Schöpfer der gewaltigen Silberbergwerke von Joachimsthal, und sowohl der Name Schlickthaler wie der spätere Name des Joachimsthalschen Gymnasiums hängen mit der Geschichte der Schlicks zusammen. Stephan war mit Constantia, Markgräfin von Treviso und Gräfin von Colalto, verheiratet. Joachim Andreas Schlick (geb. 1569), Oberster Landrichter in Böhmen, ist neben dem Herrn und Grafen Ursini von Rosenberg, den Herren von Zierotin, von Wartenberg, von Budowa und anderen großen böhmischen Magnaten zu Anfang des 17. Jahrhunderts einer der Führer der großen Partei, die für die Religionsfreiheit und für Friedrich V. von der Pfalz als König von Böhmen kämpfte. Wir erinnern daran, daß Wilhelm Graf von Rosenberg (gest. 1592), der in erster Ehe mit der Herzogin Katharina von Braunschweig vermählt gewesen war, im Jahre 1561 Sophia von Brandenburg, die Tochter des Kurfürsten Joachim II. heiratete. Wilhelms Bruder, Peter Wok von Rosenberg (gest. 1612), der in besonders innigen freundschaftlichen Beziehungen zum Fürsten Christian I. von Anhalt stand, ist unter dem Beinamen der „Alchymist“ in der Geschichte bekannt geworden.

In dem mächtigen Hause der Herren von Schlick und Grafen von Bassano war das Amt eines Obersten Meisters der Münze des Königreichs Böhmen erblich, durch das die Herren von Schlick zugleich zum Bergbau und dessen Leitern eine feste Beziehung besaßen: der Oberste Münzmeister war zugleich der Oberste Meister der gesamten Hütten-Organisationen seines Bezirkes[1]). Auf die Wichtigkeit dieser Tatsache kommen wir bei der Besprechung unserer „Haupthütte“ und ihres Gesetzbuches noch zurück.

Wie die Geschichte der Grafen von Schlick uns in die Nähe der Hohenzollern führt, so die Geschichte der Grafen von

[1]) Hinweise auf das Huttenwesen, die Steinmetzen und die Bergleute kehren in den sinnbildlichen Darstellungen der Logen des 17. Jahrhunderts vielfach wieder; vgl. „Dreiständige Sinnbilder zu fruchtbringendem Nutz usw. Durch den Geheimen“. Braunschweig 1643. Bl. S.

Schwarzburg, die an der Begründung der Gesellschaft der unzertrennlichen Freunde beteiligt waren, in die Nähe der Oranier und der Grafen von Solms, die wir erwähnt haben. Denn der Graf Günther von Schwarzburg, der im Jahre 1583 im Alter von 54 Jahren starb, war seit 1560 der Schwager Wilhelms des Schweigers; Katharina von Nassau, Wilhelms Schwester, war im Jahre 1543 Günthers Gemahlin geworden, während deren und des Schweigers Schwester, Elisabeth von Nassau, eben jenen Grafen Konrad von Solms geheiratet hatte, dessen Enkelin, Amalie von Solms, wir als Schwiegertochter Wilhelms I. und als Mutter von Louise Henriette, der Gemahlin des Großen Kurfürsten, noch kennen lernen werden. Graf Karl Günther von Schwarzburg (gest 1630), ein Enkel unseres Günther, war der Schwager des von uns oft genannten Fürsten Christian I. von Anhalt und mit diesem eng verbunden; Anna Sophia von Anhalt, auf die wir zurückkommen, war Karl Günthers Gemahlin.

Aus der Zahl der bisher unbekannten Urkunden unserer Quelle wollen wir hier einen Erlaß vom 2 Januar 1612 abdrucken, durch den Graf Heinrich von Schlick bestimmte Anordnungen für seine Großloge getroffen hat. Er lautet wörtlich:

Gesetze des IV^{ten} Grades
oder der
ältesten Loge
der
Meister
der
Unzertrennlichen.
Anno 1612
W. S. W S M Z.[1])

Hendrick Schlick, Graf zu Passau und Herr zu Weyßkirchen Entbieten allen Brüdern des IV. Grades von dem Orden der Unzertrennlichen unseren Gruß zuvor.

Dies, lieben Brüder, sind die Gesetze des IV. Grades.
Haltet sie ewiglich!

I

Die Brüder dieses Grades sollen die ihnen schon bereits obliegenden Pflichten genau befolgen

[1]) Die Entzifferung dieser Buchstaben ist einstweilen nicht möglich gewesen.

II.

Es sollen nur vier Brüder von diesem Grade bei einer vollkommenen Loge sein

III.

Die Brüder dieses Grades machen die älteste Loge oder den Senat aus.

IV.

In dieser Loge wird das Wohl des Ganzen besorgt und hat allezeit der Ordens- oder Logen-Meister die Direktion sowie die Brüder des fünften Grades Sitz und Stimme[1]).

V

Die Brüder dieser ältesten Loge sind Vorsteher der niederen Grade.

VI.

Diese Vorsteher oder Meister nun besorgen das Wohl ihrer Brüder und besonders ihres Grades, halten eine gute Aufsicht, eröffnen die monatlichen Extra-Logen und legen alles dem Senat vor . . . . . .[2])

XII.

Alle Diplomata vor die Logen-Meister und übrigen Brüder werden im Senat der Haupt-Loge Divinae Fraternitatis sowie die Rezeptions-Scheine in dem Senat anderer Hütten verfertigt, unterschrieben und gesiegelt.

XIII

Auch werden die Briefe von anderen Logen im Senat vorgelesen und beantwortet.

XIV.

Wer in diesen Grad aufgenommen wird, muß vorher den besonderen Grad der Logen-Meister haben und zwei Jahr in diesem Bunde gewesen sein, ehe er in diesen Grad aufgenommen werden kann, es sei denn, daß der Ordens-Meister seiner Gewalt und den Statuten des V. Grades gemäß hierüber dispensierte. Wenn daher

XV.

Einer in diesen Grad zu kommen wünschte und die bestimmte Zeit nicht im Orden gewesen, solches der Logen-Meister an den

---

[1]) Die Gesetze des fünften Grades liegen in Geheimschrift und in einer vom Sekretär beglaubigten Abschrift bei den Akten; wir drucken sie hier einstweilen nicht ab.

[2]) Hier folgen in VII.—XI. Bestimmungen, die wir hier weglassen.

Ordens-Meister berichten und dessen Entscheidung erwarten und befolgen soll.

XVI.

Bei der Aufnahme in diesen IV. Grad soll ein jeder binnen vier Wochen nach der Rezeption 1 Rthlr an die Kasse entrichten.

Zu der strengsten Verschwiegenheit und genauesten Befolgung dieser Pflichten verbindet sich ein jeder Bruder dieses Grades, ehe ihm die Geheimnisse desselben bekannt gemacht werden, in Rücksicht seines Eides bei der Aufnahme in den Senat mit einem feierlichen Handschlage bei Ehre und Wort.

Im Anschluß an diese Gesetze überliefert der Ordens-Meister den Mitgliedern dieses vierten Grades, den er zu den im Jahre 1580 errichteten drei Graden im Jahre 1612 neu errichtet hat, auch noch die „Geheimnisse" dieses Grades, die in unseren Urkunden voll enthalten sind, von denen wir hier aber nur folgende Sätze wiedergeben:

„Die Stifter dieses Bundes und vorzüglich (die) des IV. Grades . . . . haben sich bemüht, Gott aus den Werken der Natur zu erkennen.

Eben daher haben sie die Scheidekunst und höhere Behandlung der Ersten fleißig getrieben und sind oft glücklich gewesen, in das Innere der Natur einzudringen

Wie denn in der Haupt Hütten Divinae Fraternitatis oder in der H . . . .[1]) verschiedene Arbeiten der alten Meister aufbehalten werden.

Daher es auch denen Meistern dieses Grades Pflicht ist, wenn sie in Erforschung der Natur glücklich sind, solches an den Ordens-Meister zu melden, der es untersuchen und zum Wohle des Bundes anwenden wird"

Diejenigen, die die „Scheidekunst" und die „höhere Behandlung" der Prima Materia trieben, waren unter dem Namen der Alchymisten weit und breit bekannt, und so erscheinen hier die sogenannten Alchymisten als innerster Ring der vom Grafen Heinrich von Schlick begründeten Großloge.

Die Geschichte dieser im Jahre 1580 begründeten „Hauptloge der unzertrennlichen Freunde" läßt sich nun an der Hand unserer Urkunden bis zum Ende des 18. Jahrhunderts verfolgen.

---

[1]) Dieses Wort ist, wie vieles andere, ausschließlich der mündlichen Fortpflanzung vorbehalten gewesen; es ist nicht ausgeschrieben.

Aber nicht bloß diese Großloge, sondern auch andere verwandte „Hauptlogen" des 17. Jahrhunderts, mit denen die „Unzertrennlichen" in einer innigen brüderlichen Gemeinschaft standen, treten, wie oben bemerkt, aus dem Dunkel, das Fremde und Gegner absichtlich darüber ausgebreitet haben, jetzt mit voller Klarheit hervor.

Vor allem ist es die Hauptloge „Zum Palmbaum" oder die „Gesellschaft der fruchtbringenden Freunde" — sie ist in der Literatur unter dem Namen der deutschen „Sprachgesellschaft" oder des Palmenordens ja hinreichend bekannt — deren Wesen und Eigenart sich nunmehr urkundlich fest und klar bestimmen läßt.

Wir haben schon im Jahre 1895 an dieser Stelle[1]) in einem Aufsatz über „Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts" dargelegt, daß die großen Verbände, die unter der Deckorganisation von „Sprachgesellschaften" Schutz vor Anfeindungen und Verfolgungen suchten, für das gesamte geistig-religiöse Leben des deutschen Volkes eine hervorragende Bedeutung besitzen, da ihr Streben sich keineswegs auf die Sprache beschränkt hat. Was diese Männer zusammenführte und zusammenhielt, war der Kampf gegen die scholastische, von Kirche und Universität vertretene und getragene Weltanschauung und wider den scholastischen Wissenschaftsbetrieb, der mit dem Kampfe für die Ideen der Humanität und für das freie Bestimmungsrecht des Einzelnen wie der von der Weltkirche unterdrückten Volkspersönlichkeiten zusammenhing. Ein Ausschnitt, und zwar ein kleiner Ausschnitt aus dieser Bewegung, war der Kampf für die Volkssprachen, der zwar ganz auf dem Wege dieser Humanisten und Neuplatoniker lag, der ihnen aber doch nur dazu diente, um innerhalb der bestehenden Rechtsordnung eine Form zu finden, unter deren Schutz sie sich ungestört versammeln und eine Organisation gewinnen konnten.

Wir haben es schon im Jahre 1895, als die jetzt entdeckten Urkunden noch nicht vorlagen, bestimmt ausgesprochen, daß die neueren Forscher sich haben verleiten lassen, die Hülle für das Wesen der Sache zu halten[2]). Was wir damals auseinandergesetzt haben, wird durch unsere Urkunden bewiesen. Die Sprachbestrebungen waren gleichsam die Decke und der Mantel einer kultischen Vergesellschaftung, die nach den bestehenden Reichsgesetzen und Rechtsordnungen auf das strengste verboten war.

---

[1]) Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Bd. IV, S. 1 ff.

[2]) A. a. O. S. 15

Die Urteile jener Universitäts-Lehrer, die schon in jenen Zeiten die „Puristen“ durch die wohlfeilen Mittel der Verhöhnung und des Spottes bekämpften, haben sich in eben diesen Kreisen von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und noch heute erschöpft sich die ganze Weisheit der zünftigen Wissenschaft in der Behauptung, daß hier „Dilettanten“ „kindische Spielereien“ mit Abzeichen und Symbolen getrieben hätten, um ihrer Eitelkeit zu fröhnen und sich einen harmlosen Zeitvertreib zu verschaffen. Glaubt man wirklich, daß Männer wie der Große Kurfürst, wie Landgraf Moritz von Hessen, wie Herzog Ernst der Fromme von Sachsen-Gotha oder wie Valentin Andreae und Martin Opitz und andere ihre Namen und ihre Mitarbeit für „kindische Spielereien“ hergegeben haben würden? Es trifft sich glücklich, daß wir endlich in der Lage sind, mit solchen „wissenschaftlichen“ Urteilen gründlich aufzuräumen und den mit Unrecht verhöhnten „Puristen“ ihre Stelle im geistigen Leben der Nation zurückzugeben[1]).

Unsere Urkunden erzählen, daß erstlich

> „diese Gesellschaft am 14. August 1617 auf dem Schlosse zu Weimar von den durchlauchtigsten Fürsten und Herren, Herrn Johann Ernst dem Jüngeren, Herrn Friedrich und Herrn Wilhelm, Gebrüdern allerseits Herzogen zu Sachsen-Weimar, Herren Ludewig und Herrn Johann Kasimir, Fürsten zu Anhalt, dem Herrn Dietrich von dem Werther Obristen, Herrn Friedrich von Kospoth, Fürstlich Sächsischen Hofmeister und Herrn Christoph von Krosigk gestiftet worden“,

daß ferner

> „ihr eigentlicher Name der Palm-Orden oder die fruchtbringende Gesellschaft ist, mit welcher sich der Orden der Unzertrennlichen zu Marburg am 1. Mai 1671 vereinigte“.

Es ist höchst bezeichnend für das tiefe Geheimnis, das man wahrte, daß über diese Vorgänge nur durch deren Folgen etwas

---

[1]) Charakteristisch für die Zähigkeit, mit der die Universitäts-Tradition und ihre Vertreter noch heute an den Anschauungen des 17. und 18. Jahrhunderts festhalten, ist das Buch von Dr. Berthold Haendcke, ord. Professor an der Universität Königsberg i. Pr., „Deutsche Kultur im Zeitalter des 30jährigen Krieges. Ein Beitrag zur Geschichte des siebzehnten Jahrhunderts“. Leipzig. Verlag von E. A. Seemann 1906. Auch hier erscheinen die Mitglieder der fruchtbringenden Gesellschaft als „Puristen“ und „Sprachreiniger“; von der sonstigen Bedeutung dieser Organisationen weiß Haendcke nichts zu berichten.

bekannt geworden ist; denn mit dem Beginn der siebziger Jahre verschwindet die Fruchtbringende Gesellschaft wie in einer Versenkung. Zwar nannte sich Herzog August bis zu seinem Tode noch Oberhaupt, aber er war ein Haupt ohne Glieder: seit 1672 oder 1673 verschwindet jegliche Spur der Organisation, ohne daß ein Auflösungsbeschluß je gefaßt oder an die Öffentlichkeit gekommen wäre. Die Verschmelzung der beiden Großlogen war natürlich mit mancherlei Schwierigkeiten verbunden und es hat mehrere Jahre gedauert, bis eine volle Verständigung über die Modalitäten erzielt war. Nachdem die Vereinigung vollzogen war, nahmen die vereinigten beiden Hauptlogen das im Hohenzollern-Jahrbuch abgebildete Siegel in Gebrauch. Im Mittelpunkte des Siegels sieht man das ehemalige Abzeichen der Gesellschaft des Palmbaums, die drei Palmen, die wie drei Säulen das Ganze beherrschen. Zu Füßen dieser heiligen Dreizahl sieht man die Abzeichen der Großloge Indissolubilis, nämlich den Totenkopf auf einem Kreuz von Knochen, die Sense und die Sanduhr. Letztere ist in einem rechteckigen Kasten angeordnet. Zwischen diesen letzteren Abzeichen und zu Füßen der Palmen stehen die Buchstaben N. N. S., deren Sinn wir einstweilen nicht zu deuten vermögen, die aber zweifellos ähnlich wie die Buchstaben N. V. A. den Hinweis auf den Wahlspruch enthalten.

Unsere Urkunden ergeben, daß die vereinigten Großlogen seit 1675 in aller Stille eine erneute starke Ausbreitung gewannen.

Die Stadt Halle, wo sich zahlreiche Mitglieder beider Hauptlogen aufhielten, scheint von da an neben anderen thüringischen, braunschweigischen und sächsischen Städten ein Hauptsitz der vereinigten Großloge geworden zu sein; jedenfalls ward hier am 6. Juni 1680 unter der Leitung des Oberstleutnants von Vietinghoff die oben erwähnte Tochterloge Sincera Confoederatio errichtet. Bezeichnenderweise sind es gerade Mitglieder derjenigen alten Adelsgeschlechter, die schon im „Palmbaum“ seit 1617 erscheinen, die an die Spitze der seit 1675 neubegründeten Tochterloge traten. So wurde eben im Jahre 1680 zu Wittenberg unter dem Namen Optima Concordia eine neue Loge errichtet, die der Leitung eines Herrn von Ponickau anvertraut ward, dessen Vorfahr Friedrich Siegfried von Ponickau im Jahre 1635 Mitglied des Palmbaums geworden war.

Ferner ward im gleichen Jahre zu Jena eine Loge unter dem Namen „Optima Confoederatio“ eingeweiht und Ernst von

Riedesel zu deren Logenmeister gewählt; sodann hören wir von der gleichzeitig erfolgten Begründung der Loge Intima Fraternitas zu Leipzig, deren Hammer in der Hand eines Herrn von Minckwitz ruhte. Auch in Helmstedt ward im Jahre 1680 eine Loge unter dem Namen Vera fratrum amicitia errichtet, die von einem Herrn von Hein geleitet ward.

Der „Bund" — dieser Name kommt neben den Namen Orden und Gesellschaft in unseren Urkunden vielfach vor —, der schon früher an Orten wie Weimar, Liegnitz, Köthen usw. Logen besaß, bemächtigte sich seit der Reorganisation des Jahres 1671 gerade der wichtigsten Sitze des geistigen Lebens in Deutschland, der Universitätsstädte Halle, Wittenberg, Helmstedt, Leipzig und Jena, ohne freilich andere Orte wie Erfurt, wo schon längst die Loge Sincera Concordia arbeitete, und Dresden, wo die Loge Gloriosa Amicitia wirkte, und selbst kleinere Städte, wie die Stadt Ronneburg, wo die alte Loge Felix Fraternitas ihren Sitz hatte, aus dem Auge zu lassen.

Die geschichtliche Bedeutung der neuentdeckten Schriftstücke liegt indessen keineswegs bloß in der urkundlichen Bezeugung dieser und anderer Tatsachen; ebenso wichtig ist der Umstand, daß von hier aus auf Dokumente gleichen Inhalts, die bereits früher in anderen Ländern aufgefunden worden sind, ganz neues Licht fällt und daß die Angaben der einen durch die anderen eine höchst merkwürdige Bestätigung und Ergänzung erhalten — eine Bestätigung, die die Annahme einer Fälschung der einen oder der anderen als völlig ausgeschlossen erscheinen läßt. Wir haben einige dieser außerdeutschen Dokumente in dem erwähnten Aufsatz des Hohenzollern-Jahrbuchs ausführlich besprochen und in den Zusammenhang der damaligen Geschichte der Hohenzollern und Oranier eingereiht, auch deren Richtigkeit an der Hand von Quellen aus der allgemeinen Geschichte dargetan. Wir werden später noch weitere wichtige Urkunden vorlegen und die ganze Sache noch einmal im Zusammenhang erörtern. Es wird sich dann unter anderem zeigen, daß Inhalt und Ausdrucksweise dieser Dokumente, die man an einzelnen Stellen dem Verständnis des ausgehenden 18. Jahrhunderts anzupassen versucht hat, in allen wesentlichen Teilen den Charakter des 17. Jahrhunderts an sich tragen.

Zur Geschichte des Tugendbundes.

Von
Dr. Adolf Langguth in Berlin.

Der jähe Zusammenbruch des preußischen Staates im Jahre 1806 hatte offenbart, daß nicht das Heer allein die Schuld trug, daß vielmehr die größere Schuld in der Organisation des Staates lag, der weder eine energische Zusammenfassung seiner Mittel möglich machte, noch dem einzelnen eine freie Entwickelung der Kräfte gewährte. Die schlimmste Wahrnehmung war aber die, daß die große Masse des Volkes mit resignierter Teilnahmlosigkeit den Zusammenbruch mit angesehen, als ginge er sie kaum an und die Fremdherrschaft erst zu fassen begann, als deren Leiden sie unmittelbar trafen. So war es auch in Süddeutschland, besonders in Bayern gewesen. Die Erhebung dieses Landes zum Königreich war mit der größten Begeisterung begrüßt worden und Napoleon konnte sich inmitten dieses „dankbaren Volkes“ in der Tat glücklich und zufrieden fühlen, als er in der Silvesternacht des Jahres 1806 unter grenzenlosem Jubel in München eingezogen war. Die Lasten, die dem Volke durch die französische Armee auferlegt wurden, schien man zunächst gar nicht zu empfinden. Wie es jedoch in der Volksseele gärte, bewiesen einzelne Symptome, die auch den fremden Gewalthaber nicht gleichgültig ließen.

Napoleon hielt durch ein strenges Polizei- und Spionenwesen die Gemüter in Angst und Schrecken. Die Findigkeit seiner Geheimpolizei ließ nichts zu wünschen übrig. Unter der Maske von Weinreisenden, Tanzmeistern, Sprachlehrern und dergleichen trieben sich seine Werkzeuge in Deutschland umher, ohne jedoch die Übeltäter, die zu Pamphleten gegriffen hatten, unschädlich machen zu können. Um ein Exempel zu statuieren, hatte Napoleon den Verbreiter der Schrift: „Deutschland in seiner tiefen Erniedrigung“ kurzer Hand erschießen lassen. Auch in Preußen hatte man sich in jenen Tagen des Unglücks eine Zeit lang auf Flugschriften geworfen, die ebenso voll Tadel über Haugwitz und Lombard, wie über Hardenberg und Blücher waren. Allmählich aber trat ein Umschwung ein. Ingrimm über die Fremdherrschaft erfaßte die wahrhaft patriotischen Gemüter. Zähneknirschend trugen die Besten der Nation die schmachvollen Fesseln, indem sie sich heimlich und verstohlen die Hände reichten, auf bessere

Zeiten hoffend. Zugleich aber drang die Überzeugung durch, daß nur von einer Wandlung des Volkes eine Wendung zum Besseren zu erwarten sei. Allerorten traten Männer ratschlagend zusammen, um die Möglichkeit der Wiedererhebung des Vaterlandes zu besprechen, natürlich ganz insgeheim. Auch über die Vorgänge bei der Erschießung Palms ist noch manches unaufgeklärt. Der wackere Mann weigerte sich bei seiner Verhaftung entschieden, ein Geständnis zu machen und hat auch, als Frau und Kinder ihn beschworen, doch zu reden, den Verfasser der Schrift nicht genannt und ihm bis zum Tode Treue bewahrt[1]. Hier waltet sicher ein Geheimnis ob und spätere Nachrichten deuten auf einen Geheimbund hin, dem sowohl Palm wie der Verfasser angehört haben. Sicher ist, daß sich in verschiedenen bayrischen Städten, in München und Augsburg, in Landshut und Regensburg, im Bambergischen und in der Markgrafschaft Ansbach „antifranzösische Faktionen" gebildet hatten, die auch deutliche Lebenszeichen gaben und Napoleon nicht wenig beunruhigten. Schon vor der Katastrophe von Jena hatten, wie Treitschke berichtet, Marburger Studenten unter dem Eindruck der Ermordung Palms einen geheimen Bund zur Wahrung deutscher Art und Freiheit gegründet. Der berühmteste aber unter jenen Geheimbunden, mit dessen Namen die Franzosen alle anderen zu bezeichnen pflegten, war der sogenannte „Tugendbund", dem neuerdings der Oberlehrer am städtischen Realgymnasium zu Königsberg, Dr. Paul Stettiner, eine wertvolle Monographie als Beilage zum Jahresbericht dieser Anstalt, Ostern 1904, gewidmet hat.

Der Direktor der Kneiphöfschen Kathedralschule, einer Schwesteranstalt des genannten Gymnasiums, Professor der Philosophie, Dr. Hans Friedrich Gottlieb Lehmann und der Konrektor Dr. Johann Theodor Janke, der zum Glück nur ein Jahr an ihr wirkte, gehörten zu den Gründern des Tugendvereins, dessen vorbereitende Sitzung im Hörsaale der Schule stattfand. — Die Geschichte des Tugendbundes ist von keinem seiner Gründer und Mitstifter veröffentlicht worden. Als H. F. Gottlieb Lehmann im Jahre 1816 seine bereits fertig gestellte Schrift veröffentlichen wollte, wurde sie durch das Königliche Edikt d. d. Berlin, den 16. Juni 1816, zurückgehalten. Die Veröffentlichung auf günstigere

[1]) Der Buchdrucker Hartung in Königsberg hätte nach dem Einrücken der Franzosen im Juni 1807 beinahe ein ähnliches Schicksal wie Palm gehabt, weil er noch kurz vorher eine überaus freimütige Sprache geführt.

Zeiten verschiebend, wurde er vom Tode ereilt. Von sonstigen Mitgliedern des Bundes erschienen im Jahre 1816 die beiden Schriften von Krug und Burgund. Voraufgegangen war im Jahre 1815 die den Tugendbund entstellende, verdächtigende und verleumdende Schrift des Demagogenspürers, Professors und Geheimrats Schmalz, die eine Menge von Gegen- und Streitschriften hervorrief. Es mußten 34 schwere Friedensjahre mit Demagogen-Untersuchungen, Thronwechsel und endlicher Einführung der Konstitution in Preußen vergehen, bis 1850 die Veröffentlichung einer aktenmäßigen Geschichte des Tugendbundes durch Johannes Voigt[1]) in Königsberg zur Tat wurde. Es folgten 1852 die „Beiträge zur Geschichte des sogenannten Tugendbundes“ von Georg Baersch (Hamburg), sodann 1867 die Veröffentlichung des Nachlasses Lehmanns[2]) durch dessen Sohn August Lehmann und hier lesen wir sogleich im Anfang einige Sätze, die uns mitten in das Wesen des Bundes hineinführen. Es heißt in § 2: „der Zweck des Vereins war Wiedergeburt des damals zertrümmerten Vaterlandes durch gemeinschaftliches Wirken tadelloser Männer durch Wort, Schrift und Beispiel in Erweckung und Förderung des Humanismus und des Patriotismus. Er wollte nicht Tugend und Wahrheit überhaupt verbreiten, sondern echte Vaterlandsliebe, Anhänglichkeit an unseren guten und gerechten König und dessen ganzes erlauchtes Haus, Gemeinsinn und Gemeinwohl befördern und insonderheit auch die Maßregeln[3]) der Regierung zur Beförderung dieser öffentlichen Tugenden unterstützen“.

Dem Verein lag die Idee einer allgemeinen Volksbildung und Volkserziehung zu Grunde, jene Idee, die Fichte inmitten

[1]) Geschichte des sogenannten Tugendbundes oder des sittlich-wissenschaftlichen Vereins. Nach den Original-Akten. Berlin 1850.

[2]) Der Tugendbund. Aus den hinterlassenen Papieren des Mitstifters Hans Friedrich Gottlieb Lehmann. Herausgegeben von August Lehmann. Berlin 1867.

[3]) H. F. G. Lehmann sagt (vgl. A. Lehmann, S. 50): Ich gab der Sache den Namen Tugendverein, im Sinn der Tapferkeit, nicht als sei es ein Verein von Tugendhaften, sondern ein solcher, der auf das Gute der Mitglieder und anderer Menschen hinwirken sollte. Den anderen Namen: „Gesellschaft zur Übung öffentlicher Tugenden“, wie er auf dem Titel der gedruckten Verfassung steht, schlug später Professor Krug vor. Ferner S. 4: „Tugendbund“ hat der Verein selbst sich niemals genannt. Jedoch ist diese Benennung späterhin gang und gäbe geworden und auch als der historische Name festgehalten worden.

der allgemeinen Mutlosigkeit, von Verrat bedroht, umdröhnt von den französischen Trommeln im Akademiegebäude im Winter 1807/08 in seinen Reden an die deutsche Nation entwickelte. Als einziges Rettungsmittel bezeichnet er: „Innere durchgreifende Umgestaltung und Herstellung der Volksgesinnung durch Erziehung.“ Die alte Zeit hat sich selbst zerstört durch ihre Selbstsucht. Die Selbstsucht ist es daher, die durch Erziehung zu bekämpfen, an deren Stelle die Liebe zur Idee, die Hingabe an das Allgemeine, an das Vaterland, die wahre Bürgertugend zu setzen ist. Die Erziehung soll in dem Menschen den Willen zum Wollen des sittlich Notwendigen bilden und so den Charakter schaffen, der sich dadurch bewährt, daß er sich klar wird und unverrückbar befestigt in dem Gedanken über die Lage der Zeit und was sie erfordert zu ihrer Besserung. — Er tröstet die Nation durch den Hinweis auf ihren hohen Beruf, auf ihre Sprache, daß das deutsche Volk vor allem berufen sei, ein wehrhaftes Volk und Reich zu werden. Er tröstet sie durch die Erinnerung an all das Große, das die deutsche Nation in der Reformation, in der Philosophie, in der Geschichte geleistet und wie alles Erhebende und Gewaltige nur von dem Volk und seiner ewig jungen Urkraft ausgegangen sei Er entwickelt die Methode der Erziehung und des Unterrichts und bezeichnet die Grundsätze und Gegenstände beider. Nicht von der Kirche und für den Himmel, sondern für das Leben und von Lehrern der Methode des großen schweizer Reformators Pestalozzi sollen Erziehung und Unterricht des Volkes geleitet werden.

Er, der einzelne Mann, der einsame deutsche Denker, wagt es, dem Gebieter Europas im offenen Kampf entgegen zu treten, indem er seiner Nation Lehren predigt, deren innerster Gehalt im tiefsten Gegensatz stand zu den Interessen, den Gedanken und Plänen des Unterjochers.

Was hier frei und offen unter den französischen Bajonetten mit Daransetzung des Lebens geschah, das wurde im äußersten Osten der Monarchie heimlich versucht, jedoch so, daß die Priorität der Fichteschen Idee bestritten wird, indem Lehmann (S. 4) ausdrücklich von einer Idee spricht, welche auch Fichte mitten unter den Franzosen dargelegt hatte.

Voigt, der, wie er ausdrücklich betont, die bereits vorhandenen Streitschriften über den Bund nicht gelesen, um bei der Abfassung seiner Arbeit unbefangen zu bleiben, stellt an die Spitze seines

Buches den Satz: „Es kommt so manches, man darf fast sagen über Nacht, in der Geschichte. So der Gedanke an einen Tugendbund.“ Hier setzt nun die auf einer Nachlese aus den Akten des Geheimen Staatsarchivs zu Berlin beruhende außerordentlich dankenswerte Studie Stettiners ein, indem er im ersten Abschnitt: „Vorläufer und Quellen des Vereins“ die Entstehung des Bundes aus dem Zusammenfluß literarischer, ästhetisch-humaner und politisch-patriotischer Strömungen, die bereits, wenn auch verborgen, die geistige Atmosphäre Königsbergs und Deutschlands nach dem Zusammenbruch des preußischen Staates erfüllten, erklärt und folgendes ausführt.

Der Gedanke der selbsttätigen und aufopfernden Arbeit ohne Amt und ohne Befehl des Staates, aber zu denselben Aufgaben, die der Staat zum besten der Gesamtheit im Auge hatte, wurde im 18. Jahrhundert mit seinen humanen Bestrebungen vielfach in den Großlogen und Logen gepflegt, die seit der Aufnahme Friedrich des Großen im Jahre 1738 zu großer Verbreitung und starkem geistigen Einfluß gelangt waren. Das war im Sinn eines Lessing, dessen „Ernst und Falk“, Gespräche für Freimaurer, den Gedanken über die allgemeinen bürgerlichen und menschlichen Pflichten wohl am besten zum Ausdruck bringt. Auch Herder war, wie das an dieser Stelle (Monatshefte der C.-G., Bd. XII, S. 243—348) durch Ludwig Keller dargetan worden ist, eifriger Maurer. Zu beiden gesellt sich Goethe mit dem freimaurerischen Gedanken des „Wilhelm Meister“, während sein für die Siegesfeier zu Berlin bestimmtes Festspiel „Des Epimenides Erwachen“ mit der Deutung auf den Tugendbund die Einleitung zu Stettiners Schrift bildet.

Wie er dann die Fäden, die von Weimar, der geistigen Hauptstadt Deutschlands, nach dem entlegenen Königsberg führen, wo ein außerordentlich fruchtbarer Boden für solche Ideen bereitet war, aufdeckt, kann hier nur angedeutet werden. „Es ist unzweifelhaft“, sagt Stettiner, „daß alle jene bald zielbewußten, bald planlosen, verborgenen Kämpfe während der Jahre der Unterdrückung und der Befreiung keine oder nur lose Anknüpfung an den in Königsberg 1808 gegründeten Tugendbund gehabt haben . . . Es war die Erbschaft der Klassiker, Lessings und Herders, die man in Königsberg mit realpolitischen und nationalen Gedanken zu vereinigen suchte.“ Gerade im April des Jahres 1808, als

sich in Königsberg der Tugendverein aus Brüdern der dortigen Loge bildete, stiftet Karl Chr. Fr. Krause seinen Menschheitsbund. Viel näher in den Königsberger Kreis hinein führt dann Zacharias Werner, der selbst in Warschau Maurer geworden, den Wunsch hegte, über die Logen hinaus einen Bund der Edlen zu gründen. Daß ferner Mosqua und Janke, zwei Mitglieder des Tugendbundes, die in Warschau gelebt, als Logenbrüder mit Zacharias Werner oder seinem Kreise in Berührung gekommen sind, ist wahrscheinlich, wie Stettiner ausführt. Der große Anteil an deutscher Kultur, den jene in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Königsberg lebenden Männer, die Kant, Hamann, Hippel usw. gehabt, ist bekannt. Es kamen nach ihnen Männer wie Theodor von Schön, Hoffmann, Frey, die beiden Freiherren von Schrötter, von Auerswald, M. von Schenkendorf dorthin, in denen noch der selbständige Geist und die sittliche Tatkraft ihrer Meister fortlebte. Erinnert sei auch an das Haus des Doktor William Motherby und seiner Gemahlin Johanna, in denen die nach Königsberg verschlagenen Fremdlinge Wilhelm von Humboldt, Freiherr vom Stein und später E. M. Arndt ein- und ausgingen. Und sodann die Königl. Deutsche Gesellschaft in Königsberg, gebildet von einem kleinen Kreis von Gelehrten und Staatsmännern, voll edlen Sinnes und opferwilliger patriotischer Begeisterung, bei denen die vollsten Akkorde der Sänger und Schriftsteller der Befreiungskriege bereits anklingen. Unmittelbar nach dem Frieden beging die Gesellschaft den Geburtstag des Königs, dessen drei Festredner Baron von Schrötter, von Baczko und Professor Lehmann später entweder Mitglieder oder Leiter des Tugendvereins wurden. An jenem 3. August des Jahres 1807 singt M. von Schenkendorf für die deutsche Gesellschaft:

Der Kraft nur wird der Sieg behalten,
Die unter trotzenden Gewalten
Den Gleichmut zu bewahren weiß,
Nicht um ein eitles Lorbeerreis,
Nicht um das Lob der schwachen Menge
Sich kümmert, noch des Tages Länge,
Der heiligen Begeisterung voll,
Den Tempel, den sie gläubig schauet,
Drob einst der Sieger staunen soll,
In stiller Wirksamkeit erbauet.

So war die Atmosphäre beschaffen, in der westliche und östliche Kulturträger Deutschlands mit einander in Berührung traten und praktische Staatsmänner und Realpolitiker im Verein mit begeisterten Gelehrten und Beamten zu einem Bund zusammentraten, der mit der Nationalversammlung des Jahres 1848 eine gewisse Ähnlichkeit hat. In dem Gutachten, das Hardenberg auf Grund der Briefe Niebuhrs und Altensteins am 12. September 1807 abfaßte, heißt es: Mit eben der Kraft und Konsequenz, womit Napoleon das revolutionäre System verfolgt, müssen wir das unsrige für alles Gute, Schöne, Moralische verfolgen Ein solcher Bund, ähnlich dem der Jakobiner, nur nicht im Zwecke und der Anwendung verbrecherischer Mittel — und Preußen an der Spitze — könnte die größten Wirkungen hervorbringen und wäre für dieses die mächtigste Alliance.

Warum diese Wirkung nicht erreicht wurde, weshalb der Bund den hochgespannten Erwartungen nicht entsprach, ist auf die verschiedensten Ursachen zurückzuführen. Lehmann betont in dem Kapitel: „Wirksamkeit, Hemmnisse, Leistungen" besonders die Ängstlichkeit der Gemüter, die sich durch den zwiefachen auf den Tugendbund fallenden Verdacht, einmal daß er ein geheimer Orden sei, sodann daß er politische Ziele verfolge, noch vermehrt habe. Die umständlichen Verkehrsformen waren ein weiteres Hemmnis und nicht ohne Grund spottet Heinrich von Kleist in der Hermannschlacht:

„Sie schreiben Deutschland zu befreien
Mit Chiffern, schicken mit Gefahr des Lebens
Einander Boten, die die Römer hängen.
Versammeln sich im Zwielicht, essen, trinken
Und schlafen, kommt die Nacht, bei ihren Frauen."

Es mochten unter den Mitgliedern des Bundes auch nicht immer die geeigneten Leute gewesen sein, um ihn nach außen hin Achtung zu verschaffen. Die „Großen" hielten sich fern und Schön betont ausdrücklich (vgl. Stettiner, S. 11), daß sich niemand von ihrer Gesellschaft mit den Männern eingelassen habe, die den Bund bildeten. Neithardt von Gneisenau hat trotz der pessimistischen Auffassung und ohne dem Vereine anzugehören seine Ziele gefördert. Von Scharnhorst läßt sich keine unmittelbare Verbindung nachweisen, wohl aber ist hervorzuheben, daß Boyen sowie Grolman ohne ihres Vorgesetzten Scharnhorst Billigung dem Verein nie hätten beitreten können. Es ist vermutlich die

mangelnde Zuversicht zu den Leitern des Bundes die Ursache gewesen, daß er in seiner Organisation zur Insurrektion des Volkes im August des Jahres 1808 auf die damals schon weitverzweigten Verbindungen des Vereins keine Rücksicht nahm.

Wenn Blücher die Maßnahmen des Vereins als „Federfuchsereien" bezeichnet und dessen neue Statuten mit den Worten zurückweist: „Ich werde nicht beitreten, das ist alles dummes Zeug", so erscheint das bei der Eigenart des alten Haudegens nicht verwunderlich.

Daß unter den Staatsmännern des Jahres 1808 keiner dem Vereine größere Teilnahme entgegenbrachte als der Minister Freiherr vom Stein, war bekannt. In seinen Bestrebungen, die Bildung, die Annäherung der Stände, die Wohlfahrt der Bauern durch Freivereine, Schützengilden, durch die Presse, die Lehrmethode Pestalozzis usw. zu fördern, mußte er in einer Zeit, in der noch ein großer Teil des Reformwerkes unvollendet war, seine Unterstützung gegen den äußeren und inneren Feind, gegen ränkesüchtige Gegner und ränkesüchtige Verdächtigung freudig begrüßen. Aber der Verein zeigte gerade in der Zeit der Krisis alles eher, denn eine selbständige Gesinnung und unverzagten Trotz. Hier ist Stettiners Tadel auch durchaus am Platz. Wir sehen an der Hand seiner Darstellung, wie sich Steins Sympathie schließlich enttäuscht vom Bunde abwendet, als er in ihm nicht den gehofften Rückhalt gegen die Intriguen seiner Gegner findet. Diese Gegner in ihren Machinationen gegen den Bund in neues Licht gerückt zu haben, ist ein weiteres Verdienst der Stettinerschen Schrift, deren 9. Abschnitt dieser Untersuchung gilt.

Wir wissen, daß der Verein gerade in der Zeit der Krisis von der Königin, dem König und dem Erzieher des Prinzen mit großem Wohlwollen bedacht wurde. Es bedurfte erst langer Hetzereien und Verdächtigungen, bis es Dohna und Beyme gelang, den Monarchen zur Auflösung des Bundes zu bestimmen. Auch dann hört aber die dem Verein feindliche Legendenbildung nicht auf. Insbesondere tat sich Janke durch gehässige und unwahre Denunziationen in schlimmster Weise hervor. Darin, daß Stettiner neben der wirklichen auch der legendarischen Geschichte des Tugendbundes (vgl. Abschnitt 5) nachgegangen ist, liegt das Hauptverdienst seiner Untersuchungen, die eine wirkliche Bereicherung unsrer Kenntnisse über diese merkwürdige aber in Wirklichkeit ziemlich unbekannte Erscheinung in der Geschichte

darstellt. Lange, ein ganzes Jahrhundert hat es gedauert, bis wir über das Wesen des Tugendbundes ins Klare gekommen sind. Der Bund ist, wie schon zu seiner Zeit, auch später viel gelobt und gepriesen, nicht weniger aber auch getadelt und verunglimpft worden. Hervorgehoben zu werden verdient, daß die Gegner in Wirklichkeit nicht gegen den Verein, sondern gegen die Idee der Reform und Befreiung kämpften. Die Idee aber hat sie überlebt. Die Mitglieder des Tugendbundes konnten auch nach der Auflösung von sich sagen, was Bursch Binzer nach der Auflösung der ersten Burschenschaft sang:

Die Form mag zerfallen,
Was hat's denn für Not,
Der Geist lebt in uns allen
Und unsere Burg ist Gott.

Wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß der Bund bei seiner großen Ausdehnung manche Mitläufer und minderwertige Elemente zu seinen Mitgliedern zählte, eine nicht unbeträchtliche Zahl hat später die gepflegte Gesinnung in die Tat umgesetzt und mit dem Tode fürs Vaterland besiegelt.

Das Testament der sterbenden Mutter.

Von

Johann Amos Comenius.

Herausgegeben, aus dem Böhmischen übertragen und eingeleitet

von

Dora Peřina in Leitmeritz.

Motto: Was Du gesät hast, birgt treulich der Acker im Schoß:
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
Dich, Comenius, Dein Tun, Dein Hoffen, Dein Wünschen
Ehren wird es der Mann, der zu den Guten sich zählt.
Gottfried Wilhelm Leibniz.

Einleitung.

Das „Testament der sterbenden Mutter“[1]) gehört mit dem Buche „Das einzig Notwendige“[2]) zu dem ergreifendsten und erlebnisstärksten, was Comenius geschrieben hat. Alle hinreißende Liebe und persönliche Wärme, die in dem wunderbaren Mann gewohnt haben, legte er in diese Schrift und wußte ihr mit ergreifender Schlichtheit einen tiefen Sinn zu geben. Wenn es auch die böhmische Brüdergemeinde ist, die hier gleich einer sterbenden Mutter von den Ihrigen auf immer Abschied nimmt, so werden doch auch herrliche und goldene Worte gesprochen, die an das ganze Menschengeschlecht gerichtet sind. Die Ideale der böhmischen Brüder und ihrer uralten Vorläufer werden auf wenigen Seiten nochmals zusammengefaßt und an das Licht der Sonne gehoben. Es ist die wehmütige Klage und doch wieder aufweckende Begeisterung eines frommen Mannes, der sich an die ganze Menschheit wendet und das Reich Gottes als eine große Familie von Gotteskindern erhofft, die die stete Liebe, Wahrheit, Gesinnungsgemeinschaft und Hilfefreudigkeit mit der Anerkennung des unendlichen Wertes der Menschenseele vereint.

---

[1]) Eigentlich: Kssafft Umirající Matky Jednoti Bratrské, kterýmž (w Národu swém a Obzwlasstnosti swé dokonawajíc) swěřené sobě od Boha Poklady mezy Syny a Dědice swé rozděluje. Lissa 1650.

[2]) 1668 zu Amsterdam. Eine vorzügliche deutsche Ausgabe erschien von Ludwig Keller und Joh. Seeger bei Eugen Diederichs, Jena 1904.

Menschheitswürde und Menschheitserziehung, das Recht auf Ausbildung jeder Einzel- wie Volkspersönlichkeit — das schwebte Comenius vor und hat sich in seinen Brüderschaftsgedanken als das große stille Ideal von der Gesinnungsgemeinschaft niedergeschlagen. Er ist dadurch der größte unter den „christlichen Humanisten“ geworden! In innigen Herzenstönen hat er immer und immer wieder davon geredet und ihm dabei den warmen Hauch des Intimen gegeben. Freilich sprach er oft mit einer schwärmerischen Hingebung, die an unverfälscht apokalyptisch-eschatologische Vorstellungskreise gemahnt und Gottes- und Lebensdienst in die trauerschwere Stimmungswelt des Wunderbaren und Erwartungsvollen hineintaucht. Aber wer Comenius kennt, weiß, daß er trotzdem niemals unterlassen hat von allem Ewig-Menschlichen und Ewig-Göttlichen zu künden, was auch uns Modernen noch immer als das rechte Lebenswerk ans Herz gelegt wird: „zu verstehen, zu vergeben und lieb zu sein“ . . . . . . Ein langes schweres Leben lang hat der letzte Bischof der böhmischen Brüder rastlos dafür gearbeitet. Er, der heimatlose Wanderer und Flüchtling wollte immer nur den Frieden, den gottfreudigen und lebenerweckenden Frieden aller Menschen als Brüder, der aus der Sehnsucht nach dem Guten, aus den köstlichsten Tiefen unseres Herzens hervorwächst und uns goldene Strahlen auf den Weg wirft. Comenius hat im „Unum necessarium“ so ergreifend gesagt: „Brüder nenne ich alle, die Jesu Namen anrufen, Brüder nenne ich meine Blutsverwandten, das ganze Menschengeschlecht, das auf der Erde wohnt.“ Brüderschaft und Einheit sind dasselbe, denn sie sind das „Ebenbild Gottes“ und Gott ist ein Wesen und doch alles, er ist alles und doch eins . . . .

In trüber schwerer Zeit ist das „Testament der sterbenden Mutter“ entstanden. Zweifellos unter der niederdrückenden Kunde des Westfälischen Friedens (1648), daß die böhmischen Brüder vom Religionsfrieden als rechtlos ausgeschlossen und somit die „geliebte Mutter“ dem Tode geweiht sei. Comenius, der dort das Bischofsamt der Unität bekleidete, war nunmehr ein Hirt ohne Herde. Aus diesen Zeitstimmungen heraus ist das „Testament“ geschrieben. Hier redet die Unität als Sterbende zu ihren Söhnen und vererbt ergreifende Worte der Ermahnung, des Tadels, der Aufmunterung und des Segens. Obwohl sie ihre herrlichsten Kleinode und Schätze ihrem heißgeliebten Vaterlande, der böhmischen und mährischen Nation hinterläßt, so werden

auch die polnische Unität (die sich als echte Tochter der böhmischen erweisen möchte), weiter die deutsche, helvetische und sogar die römische je nach Verdienst und Arbeit mehr oder weniger reichlich bedacht[1]).

Das böhmisch geschriebene „Testament der sterbenden Mutter“ ist, wie erwähnt, 1650 zu Lissa (Polen) erschienen. 1757 erfolgte in Berlin eine Neuausgabe, die der Prager Edition vom Jahre 1879 zu Grunde liegt[2]). Eine Verdeutschung ist mir nicht zu Gesicht gekommen und konnte darum auch nicht zum Vergleich herangezogen werden. Die Ziele meines bescheidenen und anspruchslosen Versuches waren, diese ergreifende Friedensschrift des großen Brüderbischofs auch Nichtböhmen zugänglich zu machen. Ob es mir annähernd gelungen ist, den altertümlichen Ton des Originals wiederzugeben, mögen Kundige beurteilen. Vielleicht ist aber der Leser doch imstande, etwas von dem nachzufühlen, was dieser fromme und dem Dienste der Menschheit sich rastlos hingebende Mann in meiner Muttersprache dem Menschen zu sagen hatte. Zeitlebens war er ein Mann der Sehnsucht, denn „die Sehnsucht nach dem Guten, in welcher Gestalt auch sie im Menschenherzen still hervorwächst, ist immer ein Bächlein, das aus dem Quell alles Guten, aus Gott hervorsprudelt. Es ist immer gut und führt zu einem guten Ende, wenn wir es nur zu brauchen verstehen.

[1]) „Die furchtbaren Verfolgungen, die gerade die böhmischen Brüder seitens der Kirche erfahren hatten, hatten sie teils zu Anpassungen und teils zu Verhüllungen gezwungen, die noch heute die volle Erkenntnis ihrer Geschichte erschweren. Nur steht soviel fest, daß die Brüder teils in der Form von Gemeinden, teils in der Form von Gesellschaften, die sich symbolischer Kultformen bedienten, auch um die Zeit von Comenius' Geburt noch im ganzen Abendlande Verbreitung besaßen, und daß auch innerhalb anderer Konfessionen zahlreiche Anhänger vorhanden waren, die ihren Einfluß zwar in der Stille, aber darum nicht minder wirksam zur Geltung brachten. Soweit die Brüder in der Form christlicher Gemeinden organisiert waren, pflegten sie sich je nach dem Lande, in dem sie lebten, als böhmische, mährische, schweizerische oder deutsche Gemeinden von einander zu unterscheiden. Die Mitglieder dieser Bruderschaft haben von jeher der Überzeugung Ausdruck gegeben und die neueren Forschungen haben deren Richtigkeit bestätigt, daß sie in sehr alten (d. h. altchristlichen) geschichtlichen Zusammenhängen gestanden haben“. Ludwig Keller und Joh. Seeger, Joh. Amos Comenius, Das einzig Notwendige. Jena und Leipzig 1904, S. 3.

[2]) Durch die wertvolle Vermittelung meiner hochgeschätzten Freundin, Frau Käthe Strunz in Leitmeritz, ist mir von Herrn Direktor F. Slamenik in Prerau i. M. ein Exemplar gütigst zur Verfügung gestellt worden. Dank!

Aber unser ist die Schuld, wenn wir die Bäche der Sehnsucht erblicken und nicht die Quelle finden, oder wenn wir es nicht verstehen, die Bäche zum Fluß zusammenzuleiten und so zu dem Meere zu gelangen, wo Fülle und Sättigung an allem Guten ist". In diese Worte legte Comenius das Köstlichste und Reinste seiner Weltanschauung.

Leitmeritz in Böhmen, Anfang August 1905.

Die Übersetzerin.

Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.

Meine lieben Söhne und ihr alle, deren Ohr vielleicht diese meine Stimme erreichen wird, höret mich!

1. Was geoffenbart ist in der heiligen Schrift, daß eine Zeit aufhört und eine andere Zeit anhebt, obgleich der Weltkreis ewig dauert (Pred. 1, 4), das hat sich erfüllet an allen denen, die vor uns waren, erfüllet sich an uns allen, die wir jetzt sind, und wird sich an allen denen erfüllen, die nach uns kommen; es ist geoffenbart, daß, nachdem wir an des Allmächtigen Hand aus dem Lande des ewigen Schweigens gekommen sind und hier, so wie er einem jeden die Zeit seines Aufenthaltes auf Erden zugeteilt hat, verweilt haben, wir den Weg gehen, den er uns zeigt, um uns dann an den Ort des ewigen Bleibens zu führen. Und wie es das Geschick eines jeden einzelnen Menschen ist, so ist es auch in jeder menschlichen Gesellschaft, so ist es in den Häusern, Städten, Königreichen und Kirchen, daß das eine vergeht und das andere anhebt. Und was jetzt unter dem Himmel sich begibt, das sehet ihr: es vergehen und wandeln sich manche Königreiche und deren Völker, Sprachen, Rechte, Religionen, ohne Zweifel darum, weil eine andere Zeit heraufgeführt wird; gewiß, es vergehen auch Kirchengemeinden sicher darum, weil Gott das Antlitz der Erde neumachen will (Psalm 104, 30).

2. Mitten in diesen Wandlungen sehe ich auch meine Wandlung und meinen Niedergang. Da ich nun für meine Sünden vor Gottes Richterstuhl gestellt und aus meinem Volke in die Fremde getrieben bin, fern dessen Mutterlaut, verlassen sogar von meinen Nachbarn, die in ihrer Sehnsucht nach dem Frieden meiner und meines Vaterlandes vergaßen, so daß, wenn der Herr bestätigt,

was Menschen tun, sich mir daraus offenbart, daß ich einschlafen soll, nachdem ich im Dienste des Willens Gottes gestanden habe (Apostelgesch. 13, 36): also werde ich tun, wie zu tun gewohnt sind die Vorsichtigen der Welt, die, wenn sie ein Gut hinterlassen, sich bemühen, Erben zu bestimmen und den ihnen von Gott geschenkten Segen unter dieselben teilen; damit er nicht versiege, seine Kraft sich nicht zerspalte, sondern Trennung und Uneinigkeit fernhalte. Wozu auch der Befehl führt, den Gott Ezechias erteilt hat: „Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben“ (Jesaias 38, 1) und jedweden auch, dem von Gott ein Haus anvertraut ist, mahnt dieses Wort, ohne Testament nicht aus der Welt zu gehen.

3. O so kommet denn, ihr alle meine Söhne, umringet mein Sterbelager und höret die Worte, die ich, eure Mutter, die euch geboren hat, zu euch reden werde: Ach, meine Söhne, mit Lust und Freude habe ich euch einst erzogen, aber mit Trauer und Klagen verliere ich euch jetzt, denn gesündigt habet ihr vor Gott, eurem Herrn und was böse ist vor seinen Augen, habet ihr vollbracht. Was soll ich nun für euch tun? Eine Witwe bin ich und verlassen, gehet, meine Söhne, und flehet Gott um Barmherzigkeit an (Nehem. 2, 4).

4. In vier Haufen teile ich euch und nachdem ich zu einem jeden von ihnen gesprochen haben werde, was not tut, werde ich mein Wort an die Gemeinden anderer Kirchen richten, wie an ältere und jüngere Schwestern, mit denen und unter denen mich der Herr behütet hat und vor denen Er mich jetzt zu sich ruft, damit ich unter euch alle das austeile, was mir der Herr aus Barmherzigkeit anvertraut hat. Denn obgleich mein irdisches Geschick so war, daß ich alle Tage meines Lebens die Notwendigkeit empfand, mit dem Apostel Petrus zu sagen: „Ich habe weder Gold noch Silber“ (Apostelgesch. 3, 6), da ich gleich meinem Herrn fast nichts hatte auf Erden, wohin ich das Haupt legen konnte; und wenn ich etwas hatte von den geringeren irdischen Dingen — Häusern, Wäldern, Hainen und Weinbergen — auch dessen beraubten sie mich, mich die Verstoßene, wie meinen Herrn seiner Gewandung, die sie unter sich teilten in der Stunde, als sie ihn ans Kreuz schlugen: so darf ich mich rühmen in Jesu, der mich reich gemacht hat durch die Schätze des Geistes, daß in mir reich das Gotteswort wohne. Aus diesen, nach seinem Willen mir verliehenen Gütern werde ich also meiner Erkenntnis gemäß dasjenige als Vermächtnis hinterlassen, dessen jeder von euch, meinen Söhnen und Freunden, bedürftig ist.

5. Nicht auf gleicher Stufe sehe ich euch, meine lieben Söhne, die ich geboren und erzogen habe, nicht mit gleichartigen Worten kann ich darum mit euch reden, sondern teile euch verschieden ein. Denn einige von euch sind mir untreu geworden, mir und dem Vater der Geister, dem ich euch geboren habe; nicht standhaft wart ihr gegenüber den Geschicken, Anfechtungen und Versuchungen meines Lebens, sondern ihr habt mich verlassen. Ihr anderen seid wohl treu geblieben, und einige von euch harren vielleicht noch aus in dieser Treue, indem sie als Schmeichler sich am feindlichen Feuer wärmen, aber doch mir, ihrer Mutter, sehnsüchtig nachblicken, und nur der Stunde meiner Erlösung durch den Herrn warten, da sie in der Mutter Schoß zurückkehren werden. Ihr anderen seid eines mehr tapferen Geistes und seid mir gefolgt, als ich unter des Kreuzes Schwere zusammenbrach; ihr empfandet es nicht hart, Zeugen meiner Leiden zu sein und hattet nicht Abscheu, den bitteren Kelch des Leidens mit mir zu leeren, den mir der Herr gefüllt hat, er, der uns an die Hand nimmt und wegführt aus dieser trüben und freudlosen Welt in die Herrlichkeit unserer seligen Heimat. Aber wieder andere sehe ich weggehen, Gebeugte von des Alters Schwäche, Gebeugte von der Pein des Elends; von anderen wieder erhoffe ich, daß der Herr sie für weitere Zeiten bewahren und ihrer Bestimmung zuführen wird.

6. Euch, die ihr noch treu seid und in dieser Treue ausharret und auch schon das Höchste, was zu glauben euch möglich ist, erreicht habet, euch tröste ich mit dem Troste, den unser übergetreuer Herr in diesen heiligen Worten niedergelegt hat: „Ihr aber habt mit mir ausgeharrt in meinen Anfechtungen — so setze ich euch in die Herrschaft ein, wie mein Vater sie mir bestimmt hat; essen und trinken sollt ihr an meinem Tisch in meinem Reiche“ (Luk. 22, 25, 30). Diesen Trost nehmet, o Söhne, und trauert nicht mehr um den Verlust der diesseitigen Heimstätte und eures Obdachs und der Zelte Gottes hier auf Erden, denn zu ruhmreicheren und herrlicheren Dingen führet uns derjenige, der gesagt hat: „Verkünde meinem Volke, daß ich ihm das Königreich des ewigen Jerusalems geben werde, welches ich Israel versprach, verkünde, daß ich seinen Ruhm mir aneigne und ihnen ewige Zelte gebe, die ich ihnen bereitet habe. Das Holz des Lebens werden sie haben statt der duftigen Salbe und werden nicht arbeiten, noch aufhören (4 Esdr. 2, 10—11). Seid gewärtig

des königlichen Lohnes: denn sicher wird euch das Licht unablässig leuchten für ewige Zeiten, entfliehet nur den düsteren Schatten dieses Lebens und empfanget den Trost eures Ruhmes (ibid. 35, 36), da ihr aufgenommen werden sollet nach eurer Befreiung aus dieser Welt in jene große Zahl derer, die vor dem Trone und dem Angesichte des Lammes stehen, angetan mit weißen Gewändern und Palmen in ihren Händen und von denen die Stimme des Himmels sagt: „Dies sind, die da kommen aus der großen Drangsal, und haben ihre Gewänder gewaschen und weiß gemacht im Blute des Lammes. Deswegen sind sie vor dem Throne Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel, und der Thronende wird über ihnen wohnen. Sie werden weder hungern, noch dürsten; und nicht wird sie befallen Sonnenhitze noch ein Glutbrand. Denn das Lamm mitten am Throne wird sie weiden, und wird sie zu Wasserquellen des Lebens führen, und Gott wird abtrocknen alle Tränen von ihren Augen“ (Offenb. 7, 9, 14, 15).

7. Ihr Furchtsamen, weinet und wehklaget über euch selbst, weil ihr euch dieses Trostes beraubt habet, der kostbarer ist als die ganze Welt (denn, was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und an seiner Seele Schaden nähme, welchen Preis gibt er für seine Seele? Matth. 16, 26). Weinet und wehklaget darüber, daß ihr die Probe nicht bestanden habet, sondern gesunken seid! Denn sollte dem wirklich so sein, daß ihr eine Zeit lang den Glauben gehalten habt, aber im Augenblicke der Anfechtung versagtet, wodurch ihr erwiesen habt, daß ihr aus der Zahl derer seid, die auf den Felsen ausgesäet sind und keine Wurzeln haben? (Luk. 8, 13.) Ach, hat denn nicht mancher von euch gleich Petrus gesagt: Herr, selbst wenn ich mit Dir in den Tod gehen sollte, werde ich Dich weder verleugnen, noch verlassen! Und wo seid ihr? Auseinandergestoben seid ihr in der Stunde, als der Herr und seine Frohbotschaft vom Sturme angefallen wurden. Ach! Blicket auf die früheren Geschlechter und sehet! Wer vertraute auf den Herrn und ward zu Schanden? Oder wer beharrte in der Furcht vor ihm und ward verlassen? Oder wer rief ihn an und ward übersehen? Wehe den furchtsamen Herzen und den erschlafften Händen und dem Sünder, der auf zwei Pfaden einherschreitet! Wehe dem erschlafften Herzen: weil es nicht vertraut, darum wird es nicht beschirmt werden. Wehe euch, die ihr die Geduld verloren habet: was werdet ihr tun, wenn der Herr euch heimsuchen wird? (Sir. 2, 10—16.) Dies ist noch mein Rat: tuet

wie einst in seinen Lebenstagen Petrus getan hat, gehet in euch, gehet aus den Palästen der Bischöfe und verberget euch an einem stillen, verborgenen Ort, wo schon andere Jünger Schutz gesucht haben, und weinet und wehklaget viel mehr als andere, denn viel mehr als andere habet ihr gesündigt. Denn wenn ihr nicht jetzt hinaustreten wollet, solange noch die Hähne Gottes krähen und solange der Herr in Fesseln und vor unrechten Richtern sich noch nach euch umsieht, so werdet ihr es mit der Zeit bereuen. Zu spät wird es sein, wenn ihr warten wollet, bis euch das Gewissen bestürmt, wie es Judas bestürmt hat. Heute, heute noch, wenn ihr seine Stimme höret; verhärtet nicht euer Herz, sondern machet es weich; demütigt euch, werdet besser und, solange ihr auf dem Wege seid, fasset den Entschluß. O, ihr verirrten Söhne, solche Fußtapfen des Petrus, die zu dem Menschenhaufen zurückführen, den ihr verlassen habet, sie seien meine Hinterlassenschaft.

8. Was soll ich euch hinterlassen, ihr übrigen meines Volkes in der Gemeinde, wie zahlreich ihr noch sein möget? Weinen hinterlasse ich euch, Buße und Besserwerden vor dem Angesicht des allmächtigen Herrn.

9. Solch' Weinen befehle ich, wie es befohlen hat Jahwe allem Volk Israels, als er seine Priester in seinem Zelte verbrannt hat, weil sie ein fremdes Feuer geopfert haben vor dem Herrn. Und damals hat Gott der Herr den verschonten Priestern nicht zu weinen erlaubt, aber das Volk sollte weinen (3. Mos. 10, 1—6). Aber auch jetzt, in unseren Tagen, haben die Hüter meines Heiligtums unter euch Frevel getan, als sie ein fremdes Feuer in das Zelt der Gemeinde hereinbrachten oder es hereinzubringen erlaubten: das Feuer der irdisch-menschlichen Weisheit, das Feuer der leiblichen Eitelkeit und des Wohlbehagens, das Feuer des Stolzes, der Weltpracht, der Prunksucht, der Schwelgerei, das Feuer des Eigenwillens und Eigensinnes, des Geizes und der Lauheit usw. und darum ach! starben sie und sterben noch vor euren Augen für ihre Sünden; ihr aber weinet, denn dieser Fluch fällt auf euch und eure Nachfahren.

10. Solch' Buße dann und solche Gebete empfehle ich euch, wie Gott sie befohlen hat zur Zeit seines großen Zornes: daß sich alle Gott zuwenden mit ihrem ganzen Herzen, und unter Fasten, Weinen und Klagen nicht nur ihre Gewänder zerreißen, sondern auch ihr Herz. Eine Gemeinschaft sei zu vereinen, versammeln sollen sich die Greise und die Kleinen und die Kindlein

an der Mutter Brust; der Bräutigam trete heraus aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Gemach; es sollen weinen die Priester, die Diener und die Gefolgschaft des Herrn usw. (Joel 2, 12—17.) Und solch' Buße empfehle ich euch, wie die Juden taten zur Zeit des Aswer in der Stadt Susan, als sie die Ausrottung befürchteten und drei Tage lang fasteten, indem sie Tag und Nacht weder Speise noch Trank nahmen (Esther 4, 16). Und eine solche, wie sie die Bewohner von Ninive taten, vom König herab bis zum Hirten, vom Menschen bis zu Tieren, von den Greisen bis zu den Säuglingen, da sie nichts anderes vollbrachten, als zum Himmel schreien. (Jon. 3, 5—8.) Und wiederum die Juden, als sie ohne Unterlaß zum barmherzigen Herrn drei Tage lang beteten und sich vor ihm unter Weinen und Fasten in den Staub warfen. (2. Mach. 13, 12.) O Söhne, noch nicht habet ihr euch bereit gezeigt zu solcher Buße und Inbrunst, vielmehr taten es viele von euch den verbannten Juden gleich, daß ihr selbst sogar dort sündigtet, wohin euch in seinem Zorn Gott verschlagen hat. Und damit befecktet ihr den Namen seiner Heiligkeit vor den Augen derer, vor denen ihr ihn heiligen solltet. Als Israel zweimal geschlagen wurde, fiel es nieder vor dem Herrn, weinte, fastete und brachte Opfer dar. (Richter 20, 26.) Nicht zweimal nur, nein, mehr als zwanzigmal wurdet ihr geschlagen in den dreißig Jahren und fielet immer wieder in den Abgrund, aus dem es keine Auferstehung gab noch gibt, und doch kam es euch nicht in den Sinn, eure Umkehr auf eine besondere Art zu bezeugen; darum haltet euch also wenigstens jetzt noch mit eurem ganzen Herzen an den Herrn, denn er ist gnädig und barmherzig, geduldig und reich an Güte und er hat Erbarmen mit dem Gefallenen. Wer weiß, vielleicht daß er noch umkehrt und für euch Erlösung begehrt (Joel 2, 12—14), wie der Herr verheißen hat, auch bei den anderen übrigen, die der Herr berufen wird (Joel 5, 32.)

11. Auch dies vermache ich euch: wollet ihr euch noch der Gnade des Herrn erfreuen, ihr und eure Nachfahren, so denket ernstlich an eine wirkliche tiefgehende Besserung und an die Heimkehr zur ersten, verlassenen Liebe. Mit Weinen gedenke ich jetzt der Ehre, die mir der Herr vor allen anderen Gemeinden zuteil werden ließ, und der Kleinode, mit denen er meine Söhne und Töchter geziert hat — jetzt erst, da ich mich nun von all dem verlassen fühle. Denn wo weilet die heiße Liebe zu Gott

und seiner Ehre, wo der brennende Haß gegen die Welt und ihre Nichtigkeit? Verlassen haben euch auch Geradheit und offener Sinn und statt dieser Gemeinsamkeitsgefühle zogen Mißtrauen und Argwohn, Zwist, Unversöhnlichkeit, Streit und Eigennutz ein. Stolz und feindliche Parteiungen sind dann nicht mehr von euch gewichen. Und was ihr schon in der Heimat begonnen habet, sogar im Exil habet ihr es fortgesetzt und habet eure Sinne in eurer Zerstreuung noch mehr zerstreut.

Als einige von euch an Orte kamen, wo man euch in Ehren hielt, verfielet ihr in Hochmut und Überhebung; und manche ergaben sich dem Geize schlimmer noch als in ihrem Vaterlande und vergaßen selbst dessen, was sie ursprünglich getrieben hatten: nämlich das Wort Gottes. Andere von euch wiederum ergaben sich dem entgegengesetzten Laster und verfielen in Nichtigkeit, Müßiggang und Trägheit, ja sogar in Bettelei und haben dadurch Abscheu erregt und nicht nur ihr Exulantenlos in Schmach und Schande gestürzt, sondern auch sich selbst und, was noch schlimmer ist, die ganze Nation. Noch andere haben sich dem Joche der Zucht entzogen, als sie sich dort angesiedelt haben, wo man ihnen freies Wollen ließ. Ach meine Kinder! In dieser Weise erinnert ihr euch eurer Berufung und eurer Wohlfahrt? Nicht um dieses Lebens willen und seiner irdischen Angelegenheiten sind wir hier; eine Reise ist es nur, und nur eitle, vergängliche, den Pilgern notwendige Dinge gibt es da; im Himmel ist unsere rechte Heimat und mit himmlischen Dingen sollen wir uns befassen. Nur Libanon ist hier, Suchot und Saredala, wo der himmlische Salomon lebendiges Holz und Stein zu seinem ewigen Tempel zusammensucht und herrichtet und es fällen läßt und schneiden und spalten und zimmern, und uns, seine Metalle schmelzen und zu nützlichen, ihm gefälligen Gefäßen gießen hier im Angesicht des Jordan, in der lehmigen Erde, wo wir im Staube kriechen. Aber wohin uns unser ewiger Salomon führt, das ist das himmlische Jerusalem dort oben auf den Höhen, wo alles ein gutes Ende nehmen wird, wenn wir uns hier nach seinem Willen formen lassen.

12. Namentlich du, liebe Tochter, polnische Gemeinde! die mich Gott der Herr im Mittag meines Lebens, als ich noch im Vollbesitze meiner Kraft war, zu dem Zwecke (wie ich jetzt sehe) gebären ließ, damit du, einst großgeworden, zur Hüterin meiner übrigen Kinder werdest. Gut hast du getan, daß du die aus der

Heimat Verstoßenen in deinen Schoß aufgenommen und sorgfältig gehütet hast. Der Herr lohne es dir und halte fern von dir die Vereinsamung und das Waisentum. Aber doch um eines bitte ich dich noch: erinnere dich des Stammes, dem du entsprossen bist und trachte ein guter Weinberg zu sein mit guten Reben, die nicht wild werden (Jesai. 5). Es sagte doch Jesus von jenen Abtrünnigen: „Sie nennen sich Juden und sind es nicht, sie lügen" (Offenb. 3, 9). Siehe, daß auch von den Deinen nicht gesagt werde: „Sie nennen sich die Aussaat der böhmischen Brüder und sind es nicht". Es ist Zeit, liebe Tochter, daß du einer solchen Enttäuschung vorbeugst, denn es schlägt der Wahrheit ins Gesicht, wenn manche deiner Söhne in Überfluß und Schwelgerei leben, den Gehorsam kündigen, an der sinnlichen Freiheit sich erfreuen, an zeitlichem Wohlbehagen und ertragreichem Zusammenscharren von Reichtümern, so daß das Hirtenamt sich bei vielen in ein Pächteramt gewandelt hat. Ebenso gut wie andere habt ihr gelernt, das Haus Gottes nur gegen Entgelt zu schließen und zu öffnen, gegen das Verbot Gottes und das Beispiel der Väter. Nach fremden Vorbildern heischet und nehmet ihr Lohn sogar da, wo ihr als Jünger bei den Ältesten oder als Söhne bei den Vätern geblieben seid. Und was tun wiederum die Ältesten? Ganz klar ist es: der Geist meiner Väter hat euch verlassen! Denn ihr habet den Schlüssel jener Kunst verloren, von der Lasitius schrieb, daß eure Väter besondere Meister waren in der Aufrechterhaltung der Ordnung, der Zucht, der Eintracht und Liebesgemeinschaft unter einander ohne äußeren Drang oder die Hilfe der weltlichen Gewalt. Aber mit Euch, o ihr Lieben aus der bömischen und mährischen Nation, ist es schon so weit gekommen, daß ihr weder euch selbst, noch eure Priester, noch euer Volk in Zucht zu halten verstehet, ja nicht einmal eure Jugend, die ihr, um selbst keine Mühe mit ihr zu haben, in die Fremde und an fremde Schulen geschickt habt und noch schicket, damit Fremde sie euch erziehen. Und sie kehret verwildert und entfremdet heim, Nachäffung und geborgten Geschmack zeigt ihre Gewandung, Grübelei ihr Denken und vieles andere, das weit, weit ist von dem, was Jesus Christus und unsere Vorfahren in ihrem reinen und gütigen Sinn gesucht haben, vieles andere, das die Abkunft und das eigene Selbst hinweglügt. Daher kommt es, daß das Volk, die Hörer und die Patrone größtenteils verwildern, kühl werden und nicht selten vom Sturmwind irgend einer Versuchung wie wurzellose Bäume

herausgebrochen werden. So erlahmt alles, ihr selbst auch inbegriffen, und droht zu verfallen. Gehet also in euch, meine Söhne, bevor euch der Herr selbst ausrodet und kommet durch wirkliche Besserung und Erneuerung in allem Guten seinem Zorne zuvor, denn dann wird er euer Licht nicht von der Stelle rücken.

13. Wenn der es rücket und euch zu kommen befiehlt, welcher bei seinem Hause anfängt zu richten und zu zerstören, wenn er dann Mißfälliges gänzlich zerstört, um vom Grund aus wieder aufzubauen und wenn dadurch meine Ordnung, Zucht, Nachfolge und all mein Kirchenamt aufhören wird, was werdet ihr, Reste meiner Priester und meines Volkes, tun? Diesen Rat gebe ich euch, meine Söhne: Wenn von euch Predigern etliche bleiben, die niemanden mehr zuhause haben, dem sie dienen und das Wort Gottes predigen könnten, dienet dann Jesu, wo ihr könnet, in jeder beliebigen evangelischen Kirche, die euch zum Dienste ruft. Seid aber nur darauf bedacht, daß ihr immer den geraden mittleren Weg gehet und zwar als lautere und redliche Menschen, die ihr doch seid; erniedrigt euch nie zu Schmeichlern und bestärkt nicht die anderen in ihren früheren unversöhnlichen Zwistigkeiten, sondern trachtet vielmehr, Liebe, Gesinnungsgemeinschaft und alles gemeinsame Gute in der Kirche, in dem euch anvertrauten Volke aber den lauteren, reinen Glauben in Jesu, heiße Andacht und berauschende Hoffnung auf das künftige Leben zu entzünden. Dafür machet die Seelen auf, um ihnen wirklich zu bezeugen, woher ihr gekommen seid. Ihr anderen von den Verwaisten aber, denen es vielleicht nicht gelingen wird, ordentliche Kirchenämter durch die Vermittelung der Ordnung der Gemeinde zu erlangen, vernehmet diesen Rat: Behandelt mit Rücksicht diejenigen, die so handeln wie ihr dessen an unserem Beispiel sehet (Phil. 3, 11), das heißt, die euch nicht lehren, sich da auf Erden Meister, Väter und Führer zu erwählen, sondern die uns zu dem Einzigen führen, der im Himmel ist, dem Meister, Vater und Führer unser aller (Mat. 23, 8). Und wenn ihr euch einer solchen Gemeinschaft anschließt, in der ihr die Wahrheit des Evangeliums Jesu erblicket, betet für ihren Frieden und suchet ihr Wachsen und ihre Überlegenheit im Guten, indem ihr mit leuchtendem Beispiel und in heißem Gebete vorausschreitet, auf daß wenigstens bei mir und bei euch, meinen Söhnen, des Allmächtigen Zorn innehalte, der über die ganze (so vielen Ver-

standesirrungen und Zerwürfnissen preisgegebene) Christenheit verhängt wurde (3. Macc. 7, 38).

14. Auch euer kann ich nicht vergessen, liebe Schwestern, evangelische Gemeinden! noch auch deiner, unserer Mutter, der wir entsprossen sind, römische Gemeinde! Eine Mutter warst du uns, aber zur Stiefmutter bist du uns geworden, in einen Vampyr, der seiner Kinder Blut aussaugt, hast du dich gewandelt. Ich wünsche darum, daß du dich in deinem Elend zur Buße bekehrtest und das Babylon deiner Laster verlassest. Wenn es dir von Nutzen sein könnte, weise ich dich auf mein Beispiel hin, als ich mich Gott (der sich unser in unseren Sünden erinnerte) unterwarf; verlasse auch du, vom Lichte der Offenbarungen des Herrn geleitet und mit Hilfe seiner großen Barmherzigkeit, die Finsternis deines Götzendienstes. Wenn du das nicht willst, so hinterlasse ich dir nichts außer dem Wurme des bösen Gewissens in den Tiefen deines Inneren; aber sichtbarlich werde ich dir dann das Blut meiner Söhne und anderer Zeugen Jesu Christi gegenüber stellen, die du gemordet hast zwischen Tempel und Altar. Du gibst dich für das geistige Jerusalem aus und du bist es auch, aber ähnlich jenem Jerusalem, wie es war in den Tagen der Propheten, in den Tagen Jesu und der Apostel und was der Herr zum Zeugnis dessen sprach, das sei mein Vermächtnis an dich: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Vogelmutter ihre Jungen unter ihre Flügel sammelt — und ihr habt nicht gewollt. Siehe, ihr bleibet allein in eurem wüsten Hause“ (Matth. 23, 37.) . . . . Hier hast du dein Urteil, Jerusalem des neuen Testamentes, erwarte die Ankunft der Vollstreckung; deinen Söhnen aber hinterlasse ich als Erbe jenes Recht, das ihnen Gott gegeben hat, in Verteidigung der Ehre des ewigen Vaters, dem sie von dir geboren worden (Ezech. 23, 27), Streit zu führen gegen dich, ihre Mutter, und zu beweisen, daß du nicht mehr seine Gattin bist, sondern treulos und wortbrüchig (Os. 2, 2). Wenn du aber auch dann noch nicht umkehren und deine Söhne durch deine Rückkehr zu ihrem Vater erfreuen wirst, entzünde ich in den Königen der Erde, die dich bisher auf ihrem Nacken getragen haben, den brennenden Eifer Gottes, auf daß sie dich aus Ekel und Abscheu wie eine unreine Dirne verbrennen (Offenb. 17, 16, 77).

15. Auch zu euch rede ich, liebe Schwestern, die ihr nach dem Willen Gottes (Os. 2, 2) gegen eure Mutter Streit führet: verlobet euch gleich mir wieder im Glauben dem ewigen Gatten, damit wir den Herrn erkennen (Os. 2, 20). Freuet euch mit mir, daß uns die Gnade gewährt ist, nicht nur an Jesu zu glauben, sondern auch um seinetwillen zu leiden (Phil. 1, 29). Gnade, Gnade wurde uns zu teil, da der ewige Bräutigam durch ausgesandte Brautwerber uns einladen, und sich uns als seine Gattin verloben ließ. Zu mir wurde des Bräutigams treuer Freund ausgesandt, (Joh. 3, 29), der Magister Johannes Hus, dessen Zeugnis ich um so lieber annahm, als er es mit seinem Blute besiegelt hat. Zu dir, deutsche Gemeinde, wurde Dr. Martin Luther entsandt im Geiste und in der Kraft des Elias (Luc. 1, 17) und gut tatest du, daß du den brennenden und scheinenden Leuchter nicht zurückwiesest, sondern dich seines Lichtes freutest (Joh. 5, 35).

Und zu dir, helvetische Gemeinde, wurde Johann Calvin geschickt, auf daß er dich einer reinen Jungfrau gleich einem und demselben Manne Jesu Christo verlobe und antraue (2. Cor. 11, 2) und gut hast du getan, daß du beim ersten Ruf der Turteltaube dich erhobest um dich zu rüsten, und dein Feigenbaum hat Knoten gewonnen und dein blühender Weinstock hauchte berauschenden Duft aus (Hohes Lied 2, 12, 13). Lasset uns freuen im Herrn und unsere Seelen fröhlich sein in unserem Gott, denn er hat uns angezogen mit Kleidern des Heils und mit dem Rocke der Gerechtigkeit gekleidet, wie ein Bräutigam mit priesterlichem Schmuck geziert und wie eine Braut, die ihr Geschmeide anlegt (Jes. 61, 10). Aber doch habe ich als eure scheidende Schwester noch einiges zu sagen. Wohlan, höret meine Worte!

16. Du deutsche Gemeinde warst meine liebste Schwester, die mir der Herr, als ich in meiner Verlassenheit herumblickte, als die Erste zum Troste erwecket hat und die ich herzlich geliebt habe, obgleich deine Liebe meiner Einfalt wegen bald erkaltete. Was ich als das beste der mir von Gott verliehenen Güter und Juwelen schätzte, das versäumte ich gleich von allem Anfang an dir zu geben, da ja immer das Verlangen in mir war, es mit dir zu teilen. Ja, noch immer höre ich nicht auf, zu wünschen, dir sogar im Tode nützen zu dürfen und was ich am meisten zu deinem Wohle und Glücke wünsche, das hinterlasse ich dir als Erbe: mehr Ordnung als du hast, bessere Zucht und schärferen Verstand bei den Artikeln von der Rechtfertigungslehre und dabei

ohne deren schändlich schlechte Anwendung, wie sie bei deinen Söhnen immer mehr um sich gegriffen hat. Gut hat der begonnen, den dir Gott als Führer einst gegeben hat, aber eine schlechte Sache führten die, die dann an seine Stelle traten. Es war doch fast seines ganzen Lebens Arbeit und Mühe, Babylon zu zerstören; es konnte auch nicht anders sein; denn der Bau von Menschenhänden konnte nicht auf der Stätte geduldet werden, wo des Allerhöchsten Werk bereits herrlich zum Himmel aufzuragen begann (4. Ezech. 10, 54). Aber als man zum Baue Zions schritt und der Herr von dieser Arbeit auszuruhen erlaubte, legten die Gehilfen die Arbeit zur Seite und hielten sich nur an das, was er getan und wie weit er es getan und deine Beute war eine Wohnung zwischen Trümmern. Denn was sind eure Paläste, in denen ihr triumphiert: nichts anderes als das, was er vom Papsttum nicht bis auf den Grund zerstört hat, sondern stehen ließ. Was andere für die Vernichtung bestimmt haben, das wollet ihr nicht zerstören, ja nicht einmal davon hören, um so weniger, daß man nun beginne, eine sinnvolle, auf einträchtigen Gemeinsamkeitsgefühlen sich erhebende Ordnung zu schaffen, daß man beginne, Schutzwälle der Zucht zu bauen und Tore zum Einhängen der Türen mit Riegel und Schlössern und mit den Schlüsseln unseres Herrn Jesu Christi. Das alles habet ihr nicht gewollt, sondern mit dem Geiste habet ihr angefangen und tuet mit dem Körper, wie jene sonst eifrigen Galater (3, 3), jedoch umgekehrt. Denn jene haben ihr Christentum mit dem Glauben angefangen und wollten es mit den Werken des Gesetzes schließen, ihr aber habet mit lebendigem Glauben angefangen, um mit dem toten Glauben zu enden, der ohne Werke ist.

O meine lieben Freunde, ich, in der Zucht des starken Gottes, lehre und wünsche euch (Hiob 27, 11), zu verstehen, daß die Kenntnis Jesu ohne Nachfolge Jesu und die Freude am Evangelium ohne das Erleben seines Gesetzes der Liebe nichts anderes ist, als des heiligen Evangeliums böser Mißbrauch, nichts anderes, als sichere Irreführung und lügenhafte Täuschung, die derjenigen im Papsttum ein Gegenstück bietet.

17. Du helvetische Gemeinde! die du mir zum Trost als liebende Hüterin der Ordnung und Zucht zugesellt wurdest, was soll ich dir als Erbe hinterlassen? Den Willen zur standhaften Ausdauer in der Vermehrung alles Guten, dem Befehl Jesu gemäß, daß der Gerechte noch gerechter werde und der Heilige noch heiliger

(Offenb. 22, 11). Wenn nun also, liebe Schwester, auch du aus der Zahl derer stammst, denen es gestattet ist, Geschenke und Gaben Gottes zu erwerben, so gewähre auch mir, daß ich dich beschenke: den Wunsch nämlich, wenigstens die Schätze, die du zu besitzen glaubst, in Wirklichkeit zu haben und, durch falsche Vermutung verführt, nicht mehr die Schale schön zu finden, sondern auf den Kern zu kommen. Vor allem anderen erflehe ich für dich fromme Standhaftigkeit in der Andacht und der dazu dienenden Ordnung, Zucht, Eintracht im ernsten Werke, damit Farbe nicht nur Anschein, sondern auch Sache und Wesen ist. In deinen Gedanken wünsche ich dir mehr reine, helle Güte, weniger zweifelnde Grübelei und demütigere und ehrerbietigere Rücksicht in der Rede über Gott. Leider traf das bei einigen deiner Söhne nicht zu und sie haben dadurch in sich und in dir bejammernswerte Trennungen verursacht, indem sich gegen dich und untereinander die Wiedertäufer, Sozinianer, Arminianer und anderes Verschiedenartiges aus dem Gewürm zusammenrotteten, das aus dir hervorgegangen ist. Wie z. B. gerade jetzt in England, wo die Schrecken der weltlichen Macht im Abnehmen sind, da deine Söhne die Oberhand gewannen und immer neue Fragen suchen und erwägen, aber doch in nichts schlüssig werden können: fürwahr! sie bieten der Kirche Gottes ein trauriges und empörendes Schauspiel, deinen Namen aber haben sie im Volke geschändet. O liebe Schwester, möge Gott allen deinen Söhnen die Kraft geben, mit David beten zu lernen: „Reinheit, Gerechtigkeit und Güte bleibet bei mir“. Psalm (25, 21).

18. Allen christlichen Gemeinden zusammen hinterlasse ich die Sehnsucht nach Einigkeit und Versöhnung, die Sehnsucht nach Vereinigung im Glauben und in der Liebe zur Einheit des Geistes. O möge dieser Geist, den mir von Anfang an der Vater der Geister verliehen hat, über euch kommen, damit ihr euch so heiß sehnet, wie ich mich gesehnt habe nach der Vereinigung und Gemeinschaft in der Wahrheit des Christentums mit allen denen, die Jesu Namen in der Wahrheit anrufen. Möge euch Gott auf den Grund der wesentlichen und euch nützlichen Dinge kommen lassen, wie er es mir gewährte, damit ihr alle einsehen lernt, wofür ihr euch ereifern sollet und wofür nicht, wie ihr es tun sollet und wie ihr jenen Eifer vermeidet, der ohne Kenntnis ist und nicht den Aufschwung der Kirche heraufführt, sondern ihren Untergang;

und dann wieder damit ihr einsehen lernt, wo es an flammendem Eifer not tut, um euch freudig ereifern zu können für den Ruhm Gottes bis zur Darbietung eures Lebens. O möget ihr alle in der Sehnsucht aufgehen nach der Barmherzigkeit unseres Gottes, den Verdiensten Jesu und den wonnevoll süßen inneren Gaben des heiligen Geistes, deren man durch wahren Glauben, wahre Liebe und wahre Hoffnung zu Gott teilhaftig wird. Und darin ist das Wesen des wahren Christentums beschlossen! Aber es wird uns nur dann zufallen, wenn wir wiederum die Hilfsmittel gebrauchen, die uns Gott an die Hand gegeben hat: Worte, Schlüssel und Sakramente, deren Macht sich am besten innerhalb der Macht des Geistes erweist, wenn man sich eben ihrer wie Gottesmittel bedient: einfach, herzlich, demütig, innig und ohne jeden von Menschen erdachten Prunk. O möget ihr alle verstehen, was unser Herr gesagt hat: „Das Reich Gottes kommt nicht, daß man darauf passen kann; man kann auch nicht sagen: siehe hier oder da! Denn siehe das Reich Gottes ist in euch". (Luk. 17, 20, 21.)

O möget ihr nur nach dem Einen trachten, das heißt nach dem guten Teil, den Maria erwählt hat, als sie sich still zu des Herrn Füßen gesetzt hat und alles andere aufgab, und möge es euch wenigstens manchmal gelingen, das Herz unseres Allerbarmers zu erfreuen, der für uns alle vom Vater erflehte: „Auf daß wir alle eins seien" (Joh. 17, 21), auf daß alle, die sich zum Hause der Kirche bekennen, nur eine Hütte Gottes seien, in sich selbst gut geordnet und von allen Seiten gefestigt, daß in einem Hause ein Gesinde Gottes unter einer und derselben allwaltenden und ordnenden Obhut Gottes in frohbereiten, lebendigen Gemeinschaftsgefühlen, freudiger Liebe und gegenseitigem Hilfedienst stehet; einem Körper gleich, der viele Glieder hat, aber der doch durch aller Gelenke Wirksamkeit verbunden ist, auf daß er wachse und gedeihe in der Liebe (Ephes. 4, 16), damit endlich einmal der christlichen Kirche und den Engeln der Tag reife, zu singen: „Siehe, wie fein und köstlich ist es, daß Brüder in Gesinnungsgemeinschaft bei einander wohnen." (Psalm 133.)

19. Du mein böhmisches und mährisches Volk, du teures Vaterland, deiner kann ich nicht vergessen in der Stunde meines ernstlichen Scheidens, an dich wende ich mich vornehmlich und setze dich zum Haupterben der Schätze ein, die mir Gott einst verliehen hat. Ich folge hierbei dem Beispiele einiger reichen Bürger des alten Roms und ihrer Nachbarkönige, die, als sie den

Tod aufdämmern sahen, die weltherrschende römische Gemeinde zum Erben ihrer Güter bestimmten. Auch darin halte ich mich an den Herrn, o mein böhmisches Volk, daß, wenn einmal der Sturmwind seines Zornes aufhören wird (den unsere Sünden über unser Haupt gebracht haben), die Herrschaft deiner guten Sache dir wieder zufallen wird und in dieser Hoffnung mache ich dich zum Erben nicht nur von all dem, was ich von meinen Vorfahren ererbt und in schweren und beklommenen Tagen bewahrt habe, sondern von all dem Guten, woran ich durch meiner Söhne Arbeit und Gottes Segen reicher gemacht wurde. Dies alles namentlich hinterlasse und schenke ich dir:

Vor allem die große Sehnsucht im Herzen nach der reinen, ewigen Wahrheit Gottes, die er uns zuerst vor allen anderen Völkern durch das verdienstvolle und leuchtende Werk unseres Magisters Johannes Hus kund tat, als dieser mit seinem hilfbereiten Sendling und anderen treuen Böhmen als Blutzeugen sich dafür den Kranz des Todes errang. Von dieser Wahrheit hat dich damals am Konzil zu Basel der Antichrist durch List abgelenkt, so wie in unseren Tagen wieder durch das schreckliche Nachtdunkel des Krieges. Aber ich wurde dabei nicht müde am ewig Wahren festzuhalten, ich und alle meine Söhne, die zum Lichte drängen. Das ist also dein Erbe, teure Heimat, dir vor allen anderen Völkern hinterlassen! Trete in den Besitz dieses Rechtes wie deines eigenen, wenn der Herr dir die Barmherzigkeit erweist und seine Wahrheit aufrichtet und leuchten läßt.

Zweitens. Füllen möchte ich dein Leben mit dem heißen Verlangen nach einer tieferen, schärferen Erkenntnis dieser Wahrheit Gottes, damit fortan Inhalt, Ziel und Kraft deines Wallens sei, im Erleben Gottes immer reicher zu werden und in ihm weiter fortzuschreiten. Und wie uns unser Herr die heilige Schrift zu durchforschen befahl (Joh. 5, 39), so hinterlasse ich dir als Vermächtnis das Buch des Herrn, die heilige Bibel, die meine Söhne aus dem Urtext (15 Jahre haben sich einige gelehrte und treue Männer mit dieser schweren Arbeit abgemüht) mit großem Fleiße in die böhmische Sprache überführt haben und Gott der Herr gab seinen Segen dazu, so daß es nur wenige Völker gibt, die die heiligen Propheten und Apostel so wahr, innig, erlebt und warmblütig in der Sprache ihrer Mutter reden hören. Empfange dies denn als dein eigenes Kleinod, teures Vaterland, und verwende es zum Ruhme Gottes und deinem

eigenen Wachsen im Guten und Nötigen. Und obwohl viele Bände dieses heiligen Buches von Feinden, wo sie deren habhaft werden konnten, verbrannt worden sind, so glaube und vertraue fest darauf, daß dir auch dieses Buch erhalten bleibt, durch die Gnade desjenigen Gottes, der die vom gottlosen Joachim vernichteten Bücher Jeremias wieder zu schreiben befohlen hat (Jer. 36), und das von Antiochus dem Tyrannen zerrissene und verbrannte Gesetz Gottes (Mac. 1, 26) bald nachher durch die Erweckung des frommen Ptolomaeus in die griechische Sprache übersetzen ließ und somit den anderen Völkern kündete.

Drittens lege ich euch ganz besonders die Liebe zur kirchlichen Ordnung und Gemeinsamkeit ans Herz, wie sie in der liebenden Verbrüderung der Gotteskinder herrschen soll und muß, auf daß ihr Jesu fortan und immerdar nicht nur als den Propheten der Kanzel, nicht nur als Priester und Bischof des Altars liebet, sondern auch als den König des Thrones und des Szepters, der über die Ungehorsamen zu Gericht sitzt. Was mir der Herr in seiner Gnade gab, das verbarg ich nicht; sondern es wurde ins Licht gestellt. Also bediene dich dessen, teure Heimat, zu deinem Glück und Segen, verwende es entweder so, wie du es bei mir gesehen hast oder so, wie es aus der heiligen Schrift und durch das Beispiel der apostolischen Urkirche am besten zur Bildung und Vollendung führen könnte; denn am sichersten ist es, auf altem Grunde zu bauen, so oft das Haus Gottes von neuem errichtet wird (Esdr. 3, 3).

Viertens hinterlasse ich dir den flammenden Eifer im Dienste Gottes, auf daß du ihm dienest mit deinem Arm. Dahin ging mein Streben von Anfang an, wie ja die Erinnerungen meiner Vorfahren und die Geschichte von Joh. Lasitius über mich und meine Angelegenheiten Zeugnis ablegen. Es war mir allerdings nicht beschieden, mich dessen in Ganzheit und im Tiefsten zu erfreuen, ausgenommen, daß ich damals im Jahre 1575 der gemeinsamen Konfession meines ganzen Volkes und im Jahre 1610 dem gemeinsamen Konsistorium beitrat. Aber gebe doch Gott um seiner großen Barmherzigkeit willen (welchen Wunsch ich, wenn Gott es befiehlt entweder mit dem Leben oder mit dem Tode besiegele), daß die dritte Einigung aller Überreste meiner Kinder mit allen anderen Überresten der treuen Böhmen am vollkommensten sei, daß das Holz des Juda und das Holz des Ephraim ein Holz werde in der Hand Gottes, bis dann einst der

allmächtige Herr, dem doch nichts unmöglich ist, unsere zerstreuten und vergessenen Gebeine wieder sammeln und ihnen Fleisch und Muskeln geben wird und den erweckenden Odem des Lebens.

Fünftens empfehle ich Dir und meinen Söhnen, die liebreiche, herzenswarme Sprache unserer Väter rein und leuchtend zu erhalten in ihrem Geiste, ihrer Beständigkeit und in ihrem Gepräge, wie meine Söhne es ja einst immer mit Eifer getan haben, sodaß uns die Gelehrten bestätigten, es gäbe kein gediegeneres Böhmisch als das der Brüder und ihrer Schriften. Aber eifriger haben sich einige meiner Lieben dessen angenommen — auch Verbannte weit draußen in der Fremde — durch ihre abgeklärteren und feineren Werke ihrer Feder deinen Söhnen Kraft und Stütze zu bieten zur leichteren Einführung in die erhabene Fülle von Schönheit, die aus Tun, Denken, Sprechen und Sinnen jemals aufgeblüht ist. Sobald uns der Herr wieder stillere und sonnigere Tage schenkt, dann wird dies alles dazu dienen, die in unserer Zeit hereingebrochene und verwildernd wirkende Gottlosigkeit gut zu machen. Was also von neuen oder alten Büchern gefunden wird, das nimm von meinen Söhnen als dein Eigentum an und schöpfe nach deiner besten Erkenntnis daraus das Gute und Nutzbringende.

Sechstens vermache ich dir einen tieferen, fleißigeren und ausgiebigeren Unterricht der Jugend, als es zu meiner Zeit der Fall war. O die Jugend vernachlässigte ich und vertraute meine Söhne den Fremden an, die sie mir verwahrlosten und verdarben. Wenn es im Willen Gottes läge, mich wieder in gütigere und lichtvollere Tage zurückzuführen, so würde ich mich bemühen, dies alles zur Besserung zu bringen. Da ich aber selbst zu hoffen aufhöre, so flehe ich dich an, teure Heimat, und beschwöre dich, es wieder gut zu machen. Denn auch in diesen Dingen haben einige meiner Söhne gearbeitet und Methoden zum besseren Unterrichte der Jugend verfaßt, die schon andere Völker sogar ohne Unterschied der Konfession anzuwenden begonnen haben. Aber dir in erster Reihe obliegt es, dein Erbe in Ehren zu halten, das dir meine Söhne, wenn die Zeit kommen wird, herausgeben werden.

Fürwahr im Tiefsten und Letzten empfehle ich dir, mein Vaterland, meine ganze Hinterlassenschaft, ich schenke sie dir wie Asche nach meiner Verbrennung, auf daß du daraus Lauge bereitest für deiner Kinder Reinigung. So hat doch auch der Herr in meinen Anfängen getan, damals als er mich und meine

Kinder aus Hussens Asche zum Leben rief und uns alle ans Licht der Sonne hob.

20. Aber was soll ich euch noch weiter sagen? Vielmehr ich muß enden und von dir Abschied nehmen, teure Heimat. Ich scheide von euch, wie einst der Patriarch Jakob schied, als er auf seinem letzten Lager im Angesichte des Todes nochmals seine Söhne segnend umarmte, ich scheide von euch, wie Moses es tat, als er auf immer von seinem Volke wegging. Was sie damals sagten, das sage ich auch zu dir, mein liebes böhmisches Volk, zum Abschied und erflehe von Gott dem Herrn reichen Segen, auf daß du dennoch seiest und wachsest, „wie ein Reis an der Quelle, das über die Mauer klettert. Und wiewohl die Schützen dich erzürnten und wider dich kriegten und dich verfolgten im heimlichen Haß, so bleibe doch dein Bogen fest und die Arme deiner Hände stark durch die Hände des Mächtigen in Jakob, durch den starken Gott, dem deine Väter gedient haben, von deiner Väter Gott sei dir geholfen und von dem Allmächtigen sei gesegnet mit Segen vom Himmel herab, mit Segen von der Tiefe, die unten liegt, mit Segen an Brüsten und Leibern. Mein Segen gehe stärker als der Segen meiner Voreltern und bleibe bei dir, bis fern an die Grenze der ewigen Hügel“ (1. Moses 49, 22). Lebe in Gott, gesegnetes Volk, erlösche nie und deiner Männer Zahl sei endlos.

„Segne, o Herr, sein Hab und Gut und alles andere, was er besitzt und laß dir gefallen die Werke seiner Hände, zerschlage den Rücken derer, die sich gegen ihn auflehnen und derer, die ihn hassen, daß sie nicht aufkommen. Und es reife die Zeit, wo die Völker sagen werden: „Wohl dir Israel, wer ist dir gleich? O Volk, das du durch den Herrn selig wirst, der deiner Hülfe Schild und das Schwert deines Sieges ist! Deinen Feinden wird es fehlen, aber du wirst auf ihrer Höhe einhertreten“ (5. Mos. 33, 6, 11, 29).

In dir ist das Heil, o Herr, und über deinem Volke dein Segen (Psalm 3, 9).

Besprechungen und Anzeigen.

Walter Kinkel, Vom Sein und von der Seele. Gedanken eines Idealisten. Gießen, Toepelmann, 1906. 143 S. 2 M.

Ein Zeugnis feiner und gediegener Kultur! Schon in formaler Hinsicht: eine jeden Schein von Gelehrsamkeit verschmähende Sprache, reich an Bildern und pointierten Gedanken, die sich auch als Aphorismen sehen lassen könnten. Nur der Kenner wird gewahr, wieviel Arbeit hinter der scheinbar mühelosen Prosa verborgen ist, welche selbst das Abstrakte in einem kleidsamen und plastischen, oft geradezu poetischen Gewande vorführt. Hier hätten wir wirklich einmal Verstandesklarheit und Gemütstiefe als Verbündete und nicht als Gegner. Das Büchlein setzt keinerlei Vorkenntnisse — nur Herzensvorkenntnisse — voraus und wird auch ernstdenkenden Frauen ein lieber Freund werden.

Dabei ruht es gleichwohl auf einer sehr ernsthaften wissenschaftlichen Grundlage und die Fachgenossen werden mit Interesse diesen, meines Wissens ersten, Versuch begleiten, den methodischen — man könnte auch sagen: teleologischen — Idealismus weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ohne daß dabei seiner strengen Konsequenz das Geringste vergeben würde. Mit herzerquickender Selbstverständlichkeit bezeichnet der Verfasser das Innere als die Quelle des Äußeren, die (sc. gedachte) Zukunft als Quell und Ursprung der Gegenwart, die Natur als Erzeugnis des Bewußtseins; eine Auffassung, der gewiß die Zukunft gehört, wofern man nur Bewußtsein nicht individuell einschränkt. Die Wirklichkeit ist nur Begriff, das Sein ist Idee, ist Aufgabe. Dieses Sein gilt es daher zu suchen, nein, allererst zu realisieren und zu erarbeiten, analog wie ja Erfahrung in wissenschaftlichem Sinn durch wissenschaftliche Arbeit — also durch ein Stück Kultur — nicht etwa nur bewährt oder entdeckt, sondern überall erst geschaffen wird. Auch die Psyche selbst muß in diesem Sinne als Kulturprodukt und Zielidee gewertet werden, Kultur natürlich im weitesten und tiefsten Sinne verstanden. Weit entfernt, darunter Not zu leiden, wird die Seele nur so allen naturalistischen Anfechtungen des Denkens und der brutal zerstörenden Macht der Vergänglichkeit entrückt. Genauer gesprochen, besteht das Lebenszentrum des Menschen in der Relation seines Ichs zur Umwelt, besonders zum Mitmenschen, das sittliche Selbst wurzelt in der Allheit, in der Isolierung müßte es sterben. Durch ein zur ethischen Maxime gewandeltes Kontinuitätsprinzip wird dann die Lebenssphäre im einzelnen ausgebaut. Das Ziel der Kultur aber und damit auch das Ziel unseres eigenen sittlichen Selbstes liegt in der Idee der Menschheit und der menschliche Wille muß die einzig

mögliche Theodicee vollziehen, indem er die Welt immer wahrer, immer sittlicher, immer schöner gestaltet So ist hier nirgends Platz für müßige Contemplation. Daß aber unter den straffen Zügeln dieser eminent aktivistischen Philosophie kein irgend berechtigtes Gemütsinteresse leidet, wird jeder Leser bestätigen.

Gerade die Freunde unserer Blätter, in denen ein Idealismus gepflegt wird, der über kirchliche und dogmatische Zäune jeder Art hinwegzublicken versteht und doch nicht in der Luft schwebt, sondern sehr positive Kulturziele verfolgt, werden solchen Gedanken das verdiente Interesse entgegenbringen.

Sollte aber nicht für spätere Auflagen ein besserer Titel für das Büchlein zu finden sein? Der jetzige entspricht dem eigentümlichen Charakter dieser philosophischen Erbauungsschrift zu wenig. Ja, es darf schließlich gefragt werden, ob wirklich die ruhende Kategorie des „Seins“ von einer Philosophie, welche so ganz Methode und Aktivität ist, überhaupt als höchstes Gestirn angerufen werden kann.

Die Ausstattung ist geschmackvoll. Wenn es denn einmal auch für derartige Publikationen Antiquadruck sein muß, nimmt sich die gewählte moderne Mediaevalschrift zumal auf dem getönten rauhen Papier sehr gut aus. Der Preis von 2 Mk versteht sich für das hübsch gebundene Buch.

Camburg (Saale). Hans Dreyer.

Francis G. Peabody, Die Religion eines Gebildeten Autorisierte Übersetzung von E. Müllenhoff. 8°. 80 S. Gießen, J. Ricker, 1905.

Die Fragen: „Sind Bildung und Religion mit einander vereinbar?“ — „Muß der moderne Gelehrte die Religion als Überrest einer vorwissenschaftlichen Weltanschauung streichen?“ — „Gibt es überhaupt eine Religion für Gebildete?“ — haben Generationen hindurch die Gemüter der Menschen beschäftigt und einen lang andauernden Glaubensstreit und schwere Seelenkämpfe hervorgerufen. Diese und ähnliche Fragen werden von dem Verfasser der vorliegenden Schrift eingehend betrachtet und untersucht, und das Ergebnis dieser Untersuchungen des amerikanischen Gelehrten gipfelt in dem Ausspruch: Religion und Bildung sind mit einander vereinbar, es gibt eine Religion für Gebildete. Bildung, sagt der Verfasser, bedeutet mehr als Ansammeln von Wissen, bilden heißt, den Geist des Schülers wecken, ihn zum Selbstbewußtsein aufziehen, sein geistiges Leben zur Entwicklung bringen, und das Ziel aller Bildung und Erziehung ist nicht nur Belehrung, sondern Einsicht und inneres Erfassen, Wachsen, Charakter und Kraft, mit einem Wort, die Entwicklung des Individuums. In ähnlicher Weise will auch die Religion in erster Linie den Menschen erziehen, ihr Ziel ist die Pflege

und Entwicklung der menschlichen Seele, sie soll vor allem aus den verworrenen Motiven und den kämpfenden Begierden des unentwickelten Lebens eine bewußte Hingabe erwecken, aus der ein neues Gefühl von Fähigkeit, Widerstandskraft, Initiative und Tüchtigkeit hervorgeht. Religion ist also nach Peabodys Ansicht selbst Erziehung und geht wie diese von demselben Glauben aus und wählt denselben Weg zur Erreichung ihres Ziels. Wie der Erzieher vor allem an die Bedeutung und Würde der Wahrheit glaubt und sich zum Diener der geringsten aller Wahrheiten um der Größe der ganzen Wahrheit willen macht, wie er an die Fähigkeit seiner Schüler glaubt und an ihre Empfänglichkeit für die ihnen in passender Form gebotene Wahrheit, so beruht die Religion einerseits auch auf dem Glauben an Wahrheit und andererseits auf dem Glauben an die Fähigkeit der einzelnen Seele, die Wahrheiten der Religion in sich aufnehmen zu können. Die religiöse Erziehung muß vom Natürlichsten und Einfachsten ausgehen, sie muß das Leben nehmen, wie es wirklich ist, unvollkommen, unentwickelt, noch im Anfangsstadium stehend, sie muß die in ihm liegende Anregung und Bedeutung hervorziehen, den Zögling auf seine Bestimmung und seine Pflichten aufmerksam machen, auf seine Fehler und Vergehen hinweisen, seine Bedenken und Zweifel zerstreuen und ihn durch Erweckung der in ihm schlummernden Wahrheiten allmählich zu der Wahrheit, die ihn freimachen soll, hinführen. Für die Art und Weise, wie diese religiöse Erziehung geschehen soll, hat uns Jesus Christus ein schönes Vorbild gegeben. Er verlangt keinen vollendeten Glauben, er beginnt mit dem Punkte, auf dem die Menschen stehen, er benutzt das Geringe, um viel daraus zu machen, und wartet geduldig das Aufkeimen und Wachsen des Glaubens ab. Andererseits glaubt Jesus an die Fähigkeit der Seele und behandelt die Menschen je nach ihrem Charakter, selbst bei stumpfen und trägen Geistern weiß er schließlich Interesse für seine Lehren, für den Glauben zu erwecken. Dieses allmähliche Fortschreiten ist aber Erziehung, und wie Religion Erziehung ist, so ist diese wiederum ein Zug der Religion, beide sind untrennbar voneinander, und es muß, besonders im akademischen Leben, immer wieder betont werden, daß der heilige Geist, der Geist der Wahrheit auch der Geist der Bildung ist.

„Ein Dozent“ sagt Peabody „ist nur der, der die Persönlichkeit entfacht, erweckt und auf andere überträgt, der den Weg zeigt, auf dem der Geist der Wahrheit zu finden ist. Ein solcher Dozent aber ist zugleich ein Diener der Religion.“ In einem zweiten Kapitel „Die Botschaft Christi an den Gelehrten“ spricht Peabody eingehend über die Bedeutung des akademischen Lehrers, der in der angegebenen Weise seine Lehrtätigkeit entfaltet und führt dann aus, daß in dem Charakter Jesu Christi und in seiner Lehrweise ein vortreffliches Vorbild für jeden Gelehrten enthalten sei. Jesus bringt diesem eine

zweifache Botschaft, einmal von dem Wesen der Wahrheit, mit der der Gelehrte es zu tun hat, und dann von dem Wesen des Gelehrten, der es mit der Wahrheit zu tun hat. Sie erwägt erstens, wie die Wahrheit dem Gelehrten, und zweitens, wie dieser der Wahrheit nahe kommt. Die Wahrheit soll nach Jesu Lehre eine solche Wirkung auf den Gelehrten ausüben, daß er durch seine Aufgabe gedemütigt und durch seine Ideale in Zucht gehalten wird. Zur Höhe der Wahrheit gelangt der Gebildete nur mit reinen Händen und mit reinem Herzen. Hat sich das religiöse Leben des Gebildeten in der von Peabody geschilderten Weise entwickelt und zur Blüte des Glaubens entfaltet, so tritt der Geist der modernen Welt mit einer neuen Forderung an den Gebildeten heran, und diese heißt Dienst — Dienst und Betätigung in den Fragen und Anforderungen des sozialen Lebens. Es entsteht nun die Frage, ob ein im Glauben an Ideale aufgewachsener und in religiösem Sinne erzogener Mensch fähig ist, den Dienst im modernen Leben wirksam auszuführen. Der demokratische Geist unserer Zeit hat diese Frage vielfach verneint, aber Peabody weist in dem Kapitel „Wissen und Dienst“ nach, daß gerade zur Betätigung in dem komplizierten Mechanismus der modernen Kulturwelt gut vorgebildete und religiös erzogene Menschen gehören. G. A.

Plotin, Enneaden. In Auswahl übersetzt und eingeleitet von Otto Kiefer. 2 Bde. 8°. XXIV, 289 bezw. 308 S. Jena, Eugen Diederichs, 1905. Brosch. jeder Band 7 M., gebd. 9 M.

Plotins Enneaden, die zuerst 1492 in lateinischer Übertragung durch den Platoniker Marsilius Ficinus erschienen sind, wurden erst durch Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1836) und durch die eingehenden Untersuchungen E. v. Hartmanns über Plotins Axiologie und Kategorienlehre weiteren Kreisen bekannt und infolgedessen in ihrer Bedeutung für die spätere Entwicklung der Mystik wie überhaupt der gesamten Philosophie mehr gewürdigt als vorher. Nun hat es Otto Kiefer unternommen, unter Zuhilfenahme aller bisher auf dem Gebiete der Übertragung Plotins in deutscher und französischer Sprache erschienenen Schriften eine Ausgabe der Enneaden zu schaffen, die einen auch für größere Kreise verständlichen Text der oft tiefsinnigen und schwierigen Abhandlungen Plotins liefert. Den ausgewählten Abschnitten voran geht eine Einleitung, die das Leben und die Entwicklung des alexandrinischen Philosophen schildert und sich mit seinem Jugendleben, mit dem Aufenthalt in Alexandria, wo Plotin als Schüler des Ammonius Sakkas und später als philosophischer Lehrer weilte, und mit seiner Tätigkeit in Rom beschäftigt. Neben einer knappen, aber anschaulichen Schilderung des Geisteslebens in Alexandria, das von bedeutendem Einfluß auf den Charakter und die Anschauungsweise Plotins war,

gibt Kiefer eine kurze Charakteristik des Philosophen und eine Beschreibung der Art seiner Lehrtätigkeit, die einen nachhaltigen Eindruck auf seine Zuhörer gemacht haben muß. Die Bücher der Enneaden sind nach den darin behandelten Stoffen ausgewählt und zusammengestellt, teilweise gekürzt, wo Wiederholungen vorhanden waren oder sich schwer verständliche Stellen fanden, und mit kurzen Anmerkungen versehen. Die Anordnung geschah im Anschluß an die Neuplatonischen Studien von Dr. A. Richter und sucht dem inneren Zusammenhang der Schriften gerecht zu werden. Als Ergänzung und Erläuterung zu der Ausgabe der Enneaden können die erwähnten Abhandlungen von E. v. Hartmann dienen. Das Werk, das für die Gebildeten bestimmt ist, in denen, wie der Verfasser sagt, eine lebhafte Sehnsucht nach Verinnerlichung und Vergeistigung unserer Religion lebt, ist vom Verlage in bekannter Weise typographisch gut ausgestattet worden. G. A.

Bemerkungen und Streiflichter.

Porphyrius († um 303 n. Chr.), ein Schüler Plotins und literarischer Vorkämpfer des **Neuplatonismus**, war Christ und hat, auch als er sich vom Christentum zurückgezogen hatte, die Lehre Christi stets auf das wärmste verteidigt. Aber die Kirchen-Christen und das Staats-Christentum, wie es sich während seiner Lebenszeit entwickelte, erschien ihm geradezu als ein Abfall von dem wahren Christentum, und sein Werk „Gegen die Christen" faßt die Bedenken, die sich ihm aufgedrängt hatten, in einer Polemik zusammen, die in damaliger Zeit und späterhin großes Aufsehen gemacht hat. Noch im Jahre 448 hielt Kaiser Valentinian es für nötig, die kaiserliche Autorität wider dieses Werk einzusetzen; es ward durch ein Edikt verurteilt und ist seitdem völlig vernichtet; es sind nur noch Bruchstücke aus den Schriften der Gegner erhalten. Dabei ist es nun merkwürdig, daß Porphyrius' Angriffe sich vornehmlich gegen **Paulus** richten; nach Porphyrius ist es Paulus gewesen — er stimmt darin merkwürdig mit Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, 3. Aufl. S. 57, und anderen überein — der den Geist des Alten Testaments in das Staatschristentum eingeführt hat. Eine nähere Untersuchung dieser Sache würde interessante Streiflichter auf die Gegensätze werfen, wie sie um 300 zwischen den alten und den neuen Christen bestanden. Über Porphyrius s. Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I^3, S. 777 und derselbe, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, S. 354.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß unter den Schriften und Schriftstellern des Neuen Testaments, die etwa seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zu einer Sammlung heiliger Bücher — dem Kanon — vereinigt wurden, der Evangelist Johannes die Ideen des **Neuplatonismus** und des **Platonismus** und jener Philosophen-Schulen, die Paulus als „Häretiker"

(d. h. „erwählte Brüder") bekämpft, besonders deutlich wiederspiegelt. Seit der Begründung der römischen Staatskirche, wo auf der „Häresie" die Todesstrafe stand, war jede Berufung auf neuplatonische Wortführer vor der Öffentlichkeit unmöglich, die Anhänger der Philosophen-Schulen waren daher zu Anpassungen und Angleichungen genötigt. Dadurch, daß das Johannes-Evangelium in den Kanon aufgenommen worden war, bot sich Johannes als Schutzpatron und Eideshelfer diesen Brüderschaften gleichsam von selbst an, und sie haben als „Johannes-Brüderschaften" von dieser Möglichkeit ausgiebigen Gebrauch gemacht.

Wir haben wiederholt auf die Bedeutung hingewiesen, welche **Johannes der Evangelist** in der Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus besitzt. Diejenigen Sozietäten (auch hier taucht der Name Sozietät auf), die von der römischen Kirche unter dem Namen **Katharer** verfolgt wurden, pflegten das Evangelium Johannis bei ihren Kulthandlungen zu gebrauchen. Diese Tatsache wird u. a. bezeugt von Berthold von Regensburg, der um 1250 als Missions-Prediger gegen die Ketzer wirkte (s. Anton E. Schönbach, Studien zur Gesch. d. altdeutschen Predigt, III. Stück, S. 93, in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Bd. CXLVII, Wien 1904), dann in den Akten von Carcassonne bei Döllinger, Sekten-Gesch. II, S. 5, usw. und in des Ermengardus Schrift Contra Waldenses in der Bibl. max. Patrum 24. Sp. 1612 und öfter. Vgl. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte, I, 207, 210 und II, 39. Bei der Aufnahme in die Brüderschaft hatte der „Majoralis" (d. h. der Meister) das Buch der Evangelien (librum evangeliorum heißt es bei Ermengardus a. O.) vor sich und das Buch befand sich zu Häupten des Aufzunehmenden. Der Meister sprach das Vaterunser siebenmal und dann las er aus dem Evangelium des Johannes Kap. 1, Vers 1—17 oder nach anderen Quellen Vers 1—14.

Der berühmte „Alchymist" und Mediziner **Arnaldo de Villanova** war um das Jahr 1240 zu Villanova in Catalonien oder zu Villeneuve in Languedoc geboren, wurde an Stelle seines Lehrers Casamila Professor der Medizin in Barcelona und kam 1285 an den Hof des Königs Peter III. von Aragonien als dessen Leibarzt. Als der Erzbischof von Tarragona über ihn wegen seiner Heterodoxie die Exkommunikation verhängte, und sein König ihn nicht schützen konnte, mußte Arnaldo flüchten. Er ging nach Paris, ward aber auch hier des Verkehrs mit dem Teufel und der Metallverwandlung angeklagt, mußte abermals vor der Rache seiner Feinde weichen, irrte dann ohne festen Sitz umher und wohnte in Montpellier, Florenz, Bologna, Neapel und Palermo, wo er endlich den Schutz Kaiser Friedrichs II. fand und, durch diesen empfohlen, zu Papst Clemens V. berufen wurde, der damals in Avignon in einer schweren Krankheit lag. Arnaldo trat zu Schiff die Reise nach Frankreich an, erreichte aber sein Ziel nicht, sondern fand unterwegs seinen Tod († 1311), angeblich durch Schiffbruch. Die Todesursache ist hier wie in vielen ähnlichen Fällen unaufgeklärt.

In den Konstitutionen oder Ordnungen der „Steinmetzbrüderschaften" des 15. und 16. Jahrhunderts, die uns erhalten sind — näheres darüber bei Ludwig Keller, „Die Reformation und die älteren Reformparteien", Leipzig, S. Hirzel 1885 — begegnet uns der eigenartige Ausdruck **Kapitel**

Wenn sich die Hütten „per modum capituli“ versammeln, das heißt, wenn die erwählten Meister oder die Vertreter der zu einer „Haupthütte“ gehörigen Hütten zusammentreten, so bilden diese kapitelberechtigten Meister die höchste gesetzgebende Instanz des Bundes. Die Kapitel werden auch als **Johannes-Brüderschaften** bezeichnet. Es scheint, daß es bei jeder einzelnen Hütte eine Anzahl solcher erwählter Meister gegeben hat, die dann unter sich einen engeren Ring oder ein „Kapitel“ bildeten; sie waren die Hüter und Ausführer der „Ordnungen“ und besaßen geheime Bücher, die niemals bekannt geworden sind. (Vergl. Keller, a. O. S. 227.) Zu solchen Ämtern konnten nur Brüder gewählt werden, die „aufgefreit waren und mit keinem Handwerk dienten“. Die Hütten waren keine Zünfte.

In der Zeitschrift „Die Kultur“ (Verlag der Österreichischen Leo-Gesellschaft, Jahrgang 1905, Heft 4) veröffentlicht Dr. Franz Strunz, Privatdozent in Brünn, einen interessanten Aufsatz über **„Die Chemie im klassischen Altertum“**, der weit mehr bietet als man nach dem Titel erwarten sollte. Der Verfasser betont mit Recht (S. 487), daß die antike Metallurgie auch der Schauplatz der antiken Alchemie ist, mit anderen Worten, daß die „Scheidekunst“, wie man in früheren Zeiten die Alchemie nannte, aus den **Hütten der Bergleute** („Schmelzhütten“ u. s. w.) erwachsen und mit letzteren auch dauernd in einem gewissen Zusammenhang geblieben ist. Strunz bemerkt, daß die „Chemie“ im Altertum auch die „ägyptische Kunst“ heißt, und diese Wahrnehmung würde dafür sprechen, daß das Wort nicht mit dem ägyptischen Wort kame oder chame, d. h. schwarz, sondern mit kemi oder chemi zusammenhängt; denn kemi war ein anderer Name zur Bezeichnung des Landes, das wir Ägypten nennen. (Vergl. M C G 1905, S. 154.) Für die Zusammenhänge der Alchemie und der „Metallurgie“ spricht auch das letztere Wort, denn Metallon heißt nach Herodots Zeugnis Bergwerk, wobei der Ursprung des Wortes Metallon zweifelhaft bleibt. Die „heilige Kunst“ (hagia techne) — so nannte man schon im Altertum die Scheidekunst — ward zuerst in unterirdischen Räumen oder in „Hütten“, die mit solchen Räumen in Verbindung standen, gepflegt. Strunz weist von neuem überzeugend nach, daß die Alchemie ägyptisch-griechischen Ursprungs ist und sich von Syrien und Arabien aus seit dem 12. Jahrhundert weiter im Abendland verbreitet hat. Er betont auch mit Recht, daß die Alchemie „Ergebnisse gezeitigt hat, von denen noch die heutige Chemie und Arzneikunde lebt“. Die Glasbereitung wie die Keramik sind von der „Chemie“ ausgegangen und beide Künste sind von Ägypten (Theben) zu den Griechen gekommen. Und nicht nur einzelne „Künste“ verdanken der „heiligen Kunst“ sehr viel, sondern die frühesten Regungen philosophischer Betrachtung der Natur, wie die Naturwissenschaften überhaupt, gehen auf die Männer zurück, die sich in den Hütten der Bergleute zu „heiligen Zwecken“ zusammenfanden.

Wenn man mit Strunz (s. oben) und anderen sich den ursprünglichen Sinn des Wortes Chemie als **„ägyptische Kunst“** denkt, so finden manche schon im 15., 16. und 17. Jahrhundert nachweisbare symbolische Darstellungen der sogenannten „Alchymisten“ und ihrer Sozietäten eine einfache und un-

gezwungene Erklärung. Unter diesen symbolischen Bildern kehren nämlich die **Pyramiden** und die **Palmen** mit einer merkwürdigen Gleichmäßigkeit durch alle Jahrhunderte wieder.

Humanismus und Neuhumanismus. — Die Zusammenhänge, welche das Zeitalter der Renaissance und des Humanismus mit dem Zeitalter unserer klassischen Dichtung verbinden, sind ja hinreichend bekannt und anerkannt. Mit vollem Recht pflegt man daher das 18. Jahrhundert als das Zeitalter des **Neuhumanismus** zu bezeichnen. Vielfach wird aber übersehen, daß der Neuhumanismus des 18. Jahrhunderts seine eigentlichen Wurzeln nicht in Strömungen des 15. und 16., sondern des 17. Jahrhunderts hat. Das Zeitalter der sogenannten Naturphilosophen, das durch Baco, Galilei, Comenius, Leibniz und Newton gekennzeichnet wird, hat denselben Anspruch, als Zeitalter des Neuhumanismus oder doch des beginnenden Neuhumanismus bezeichnet zu werden. Jedenfalls werden wir hier diese Namen in dem angedeuteten Sinne gebrauchen.

Ein großer Teil der Bedeutung **Joseph Addisons** (1672—1719) liegt darin, daß er es gewesen ist, der den in der zeitgenössischen Literatur zurückgedrängten **John Milton** (1608—1674) wiederum berühmt gemacht und ihm seine historische Bedeutung gleichsam wieder erkämpft hat — Milton, der keineswegs bloß als Dichter, sondern als Vorkämpfer einer selbständigen und eigenartigen Weltanschauung betrachtet und gewürdigt sein will.

In der Schrift von Fried. Christian Laukhard über die akademischen Logen des 18. Jahrhunderts „Der Mosellaner oder Amizisten-Orden“ u. s. w., Halle 1799, findet sich (S. 63 f.) ein merkwürdiger Auszug aus der Schrift des **Comenius** „Historia Persecutionum Ecclesiae Bohemicae“ u. s. w., die im Jahre 1647 in lateinischer Sprache erschienen war. Laukhard erzählt nach dem 41. Kapitel jener Schrift, das er zum Teil in deutscher Übersetzung wiedergibt, folgendes: Kaiser Rudolf II. (der zeitweilig, wie man weiß, den böhmischen Brüdern nahe stand) trug sich mit der Idee, einen **„Orden“**, d. h. eine weltliche Organisation zu gründen, die sich die Erhaltung des Friedens zur Aufgabe machen sollte. Als Abzeichen dieses **„Friedensordens“** hatte sich der Kaiser ein Armband gedacht und hierfür selbst ein Muster verfertigt. „Ein gewisser Baron Schmid zeigte noch 1626, also 14 Jahre nach des Kaisers Tode, auf seinem Schloß zu Kunstad dem berühmten Johann Amos Comenius mit Tränen in den Augen das Armband des Friedensordens mit den Worten: dieses hat der fromme Kaiser mit seinen heiligen Händen gemacht.“ Fried. Laukhard war Mitglied des „Ordens der Freundschaft“; demnach ist Comenius diesem Wortführer der studentischen Orden des 18. Jahrhunderts bekannt gewesen.

Wie klar man sich in den erwähnten akademisch-bürgerlichen Logen des 18. Jahrhunderts über die Notwendigkeit war, sich durch **Decknamen** vor Verfolgungen zu schützen, geht auch aus der Tatsache hervor, daß der „Orden der Freundschaft“ um das Jahr 1790 zu Erlangen eine Loge besaß,

die sich die „Landsmannschaft der Bayreuther“ nannte. Man suchte und fand eben in Erlangen unter diesem Namen die Deckung, die man brauchte. Graf Guido von Taufkirchen erzählt 1799, daß im Jahre 1791 die Jenaer Loge der „Amizisten“ sich mit der Bayreuther Landsmannschaft zu Erlangen zusammenschloß. „Obwohl nun die letztere die Gesetze der jenaischen Verbindung annahm, so veränderte sie doch ihren Namen nicht, sondern behielt denselben bei, ohngeachtet dieser verschiedenen Namen aber betrachteten sich doch beide Verbindungen als eine und die nämliche. Wechselte ein Mitglied die Universität, so wechselte es zugleich den Namen der Verbindung und aus einem Amizisten zu Jena ward in Erlangen ein Bayreuther oder umgekehrt.“

In den Sozietäten des 17. Jahrhunderts, die uns unter den Namen von Orden, Akademien, St. Johannes-Brüderschaften und Logen begegnen, spielen **kultische Mahle** eine ganz merkwürdige Rolle; es wird uns von ganz eigenartigen Bräuchen, die bei solchen Mahlen üblich waren, berichtet, Bräuchen, die sich bis auf die Art, wie man bei diesen Gelegenheiten die Trinkgläser zu halten hatte, erstreckten; für die Beamten und Leiter war eine bestimmte Sitzordnung vorgeschrieben und bestimmte Abzeichen wurden von den Teilnehmern getragen; auch bestimmte Gebete waren üblich. Bedarf es des weiteren Beweises, daß es sich hier nicht um beliebige gesellige, sondern um kultische Mahle handelte?

Der Name **Redner-Gesellschaften** (Rhetoriker, Parlierer, Rederyker, Chambres des Rhétoriques), der seit Jahrhunderten zur Bezeichnung der Sozietäten des Humanismus vorkommt, ist doch in mehrfacher Hinsicht für sie außerordentlich bezeichnend; wer ihre Organisation und ihr Wesen näher kennt, wird dies ohne weiteres zugeben. Dabei ist es eigentümlich, daß diese Verbände in den Ländern, wo sie zu Einfluß gekommen sind, mehr als einmal die Aufgaben erfüllt haben, die später die **Parlamente** übernahmen. Sie waren eine Art von Volksvertretung, deren Beschlüsse, obwohl sie in der Stille gefaßt wurden, bald in weiten Kreisen fühlbar wurden. Wir haben an anderer Stelle (Hohenzollern-Jahrbuch 1906) auf diese Sache hingewiesen.

In den Kultgesellschaften des 17. Jahrhunderts spielt **Matthäus Merian** (geb. 1621 in Basel, gest. 1687), der berühmte Maler, Radierer, Buchhändler und Kunstverleger (näheres über ihn in der Allg. D. Biogr., Bd. XXI, 424 f.) eine Rolle. Er war u. a. Mitglied der „Gesellschaft zum Schwan“ deren Leiter der „Alchymist“ Johann Rist gewesen ist (MCG Bd. IV, S. 82). Merian führte den Brudernamen Artisander. Er erfreute sich des besonderen Wohlwollens des Großen Kurfürsten, der ihn zum kurfürstlichen Rat ernannte. — Das **Stammbuch** Merians findet sich im Original in der Handschriften-Abteilung der Königlichen Bibliothek zu Berlin (Alba Amicorum Nr. 29). Aus den zahlreichen Eintragungen der Freunde (sie nennen sich zum Teil Brüder oder „brüderliche Freunde“ Merians) ergeben sich viele wertvolle Nachrichten über die persönlichen Beziehungen, und das Stammbuch bildet insofern eine Quelle zur Geschichte der alten Gesellschaften.

Auf Bildern, welche aus dem Orden des Palmbaums im 17. Jahrhundert stammen, begegnen uns Darstellungen von **Palmen** und **Pyramiden**, verbunden mit Hindeutungen auf Ruinen aus der griechisch-römischen Welt. Man vergleiche in dieser Beziehung das im Besitze des „Blumenordens" befindliche Bild Sigmunds von Birken († 1684) mit den symbolischen Darstellungen im Hintergrunde, das in der „Festschrift zur 250 jährigen Jubelfeier des Pegnesischen Blumenordens", Nürnberg 1894, S. 475, wiedergegeben ist.

Die große Bedeutung, die **Wilhelm von Humboldt** (1767—1835) für die Entwicklungsgeschichte des Humanismus in Deutschland gewonnen hat, ist ja allgemein anerkannt; er hat ganz im Sinne jener großen deutschen Männer, die von Herder und Goethe an bis auf Stein und Fichte an der Erneuerung des deutschen Geisteslebens und des preußischen Staates tätig gewesen sind, gearbeitet. Um dies zu verstehen, ist es notwendig, daran zu erinnern, daß der Stammsitz der Familie, wo die beiden Humboldts unter den Augen des Vaters eine vortreffliche Erziehung erhielten, gerade in jenen Jahren ein Hauptsitz für die maurerischen Versammlungen war, welche der Vater Humboldt in seinem Schlosse veranstaltete. Der ehemalige persönliche Adjutant des Herzogs Ferdinand von Braunschweig und nachherige Königlich Preußische Kammerherr von Humboldt war eifriger Maurer und hat dafür gesorgt, daß seine Söhne im Geiste des Vaters erzogen wurden. Die Früchte sind in großartiger Weise zutage getreten.

Erklärung.

Von befreundeter Seite bin ich darauf aufmerksam gemacht worden, daß man die Urteile, die in diesen Heften zuerst im Jahre 1904 und zuletzt im Jahre 1906 über die Entwickelung der Freimaurerei in Schweden veröffentlicht worden sind, für widersprechend hält. Im Jahre 1904 hatte ich in meinem Aufsatz über die Tempelherrn und die Freimaurer gesagt (MCG 1904, S. 199):

> „Es gab fast überall in den rektifizierten Logen seit 1740 zwei „Gruppen, die um den entscheidenden geistigen Einfluß rangen „Da zeigte es sich nun, daß in der Tat in manchen Ländern, wie „z. B. in Kursachsen, der Geist der rektifizierten Ritterorden die „Oberhand gewann; aber es wurde ebenso klar, daß in anderen „Ländern, wie z. B. in Schweden und Dänemark, die durch den „Glanz hoher Namen zunächst geblendeten Mitglieder der alten „Gesellschaften keineswegs gewillt waren, ihre Überzeugungen den „Rittern des Tempels zum Opfer zu bringen. Richtig ist allerdings, „daß eine Anzahl von Tempelrittern dem Beispiel der Lazarus-Ritter „usw. folgten, ihren protestantischen Glauben abschwuren und „katholisch wurden, aber die große Mehrheit der Mitglieder hielt „nicht bloß mit Zähigkeit an den alten Überzeugungen fest. „sondern es gelang ihnen sogar, manche Tempelritter auf ihre „Seite zu ziehen."

Diese zuerst im Jahre 1904 ausgesprochene Beurteilung der bezüglichen Entwicklungen habe ich im Jahre 1905 an verschiedenen Stellen mit den gleichen[1]) bzw. mit sinnverwandten Worten bestätigt und in meinem Aufsatz über die „Anfänge der Tempelherrn in Deutschland und die Stellungnahme Friedrichs des Großen" (MCG 1905, S. 288) habe ich diese Ansicht zum Ausdruck zu bringen versucht, indem ich darauf hingewiesen habe, daß der Geist der rektifizierten Ritterorden — ich verstehe darunter die von mir klar bezeichneten Organisationen, die seit dem 18. Jahrhundert in Frankreich zu Ansehen gelangt waren — nicht dauernd in die erhalten gebliebenen maurerischen Systeme einzudringen imstande gewesen sei, daß vielmehr umgekehrt der Geist der alten und echten Freimaurerei sich allmählich in dem „inneren und innersten Orden" Bahn gebrochen habe

Ich muß einräumen, daß die Äußerungen, die ich im Jahre 1906 in meinem Aufsatz über „Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft" an dieser Stelle MCG 1906, S. 276 und 277 getan habe, so verstanden werden können, als ob sie eine Berichtigung oder Änderung meiner obigen Ansicht enthalten sollten. Ich erkläre daher, daß dies nicht der Fall ist, daß ich vielmehr an meinen obigen Auffassungen auch heute noch festhalte. Ich bin zwar nach wie vor der auf S. 276 ausgesprochenen Ansicht, daß die katholischen Höfe von Paris und Dresden, sowie der Hof der Stuarts „versucht haben, mit Hülfe einer katholisch beeinflußten freimaurerischen Organisation in Stockholm und Berlin Fuß zu fassen", aber weder in Schweden noch in Berlin ist dieser Versuch dauernd gelungen, vielmehr waren, wie oben bemerkt, die schwedischen Mitglieder „keineswegs gewillt, ihre Überzeugungen den Rittern des Tempels zum Opfer zu bringen", und das im engeren Sinne heute sogenannte schwedische System ist von dem inzwischen untergegangenen System der strikten Observanz, in welchem die Bestrebungen der erwähnten Höfe ihren Ausdruck fanden, wesentlich verschieden, ja das erstere hat sich im Gegensatz zu jenem durchgesetzt.

Ich werde Gelegenheit nehmen, in der bevorstehenden Sonder-Ausgabe meines Aufsatzes die mißverständlichen Sätze klar zu stellen.

Ludwig Keller

[1]) S. Vorträge und Aufsätze aus der CG XIII, 12 S. 49.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

XVI. Jahrg. Berlin, den 15. März 1907. Heft II.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe.

Ein Zeitgenosse und Freund Friedrichs des Großen.

Von

Ludwig Keller.

Mit Recht hat einst Heinrich von Treitschke darauf hingewiesen, daß der Kampf um die Geistesfreiheit, der im 16. Jahrhundert begonnen hat, erst im 17. Jahrhundert unter der Führung des Großen Kurfürsten seine siegreiche Wendung nahm, „also daß die deutsche Nation fähig wurde, der Welt die Ideale der Humanität zu verkündigen“. Aber auch die Erfolge, die damals durch das Schwert der Hohenzollern und der Oranier unter der Mitwirkung gleichgesinnter Männer wie Hugo Grotius, Leibniz, Comenius und Pufendorf erzielt wurden, hätten nicht ausgereicht, die Gegner dauernd zurückzudrängen, wenn nicht das 18. Jahrhundert unter der starken Hand Friedrichs des Großen und seiner Mitkämpfer das Werk vollendet hätte.

Der Fürst, der als Freund und Geistesverwandter des großen Königs der erste unter den regierenden Häuptern des Reiches war, der unserer klassischen Dichtung ein werktätiger Förderer geworden ist und der durch diese seine Stellungnahme nach Goethes Worten „anderen Fürsten ein Beispiel gab, das Nachfolge weckte“, verdient den Namen eines „tätigen großen Mannes und Philosophen“, den ihm Herder gegeben hat, in vollstem Maße.

Aber nicht allein ein Freund der Dichtkunst und ein Philosoph war dieser tätige, große Mann, sondern zugleich ein militärisches Genie und ein bahnbrechender Geist auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Technik des Krieges — zu geschweigen, daß er als Fürst und Staatsmann in der Regierung und Verwaltung seines Landes selbständige, zukunftsreiche Gedanken zum ersten Male verwirklicht hat.

Einer seiner Schüler, Scharnhorst, hat wenige Jahre nach des Grafen Tode diesem ein literarisches Denkmal gesetzt, das für beide Männer charakteristisch ist. „Man wird selten", schreibt Scharnhorst, „so viel unbedingliche Güte des Herzens mit so vielen großen Eigenschaften des Geistes wie bei ihm vereint sehen. Sich und die Welt mehr aufzuklären, war sein beständiges Bestreben". . . Und als Gneisenau die Schilderung gelesen hatte, die Varnhagen von Ense einst von dem Fürsten hatte drucken lassen, schrieb er: „Sie haben den Grafen zur Lippe sehr gerühmt, aber noch lange nicht nach Verdienst, er war viel größer noch als Sie ihn darstellen. Ich habe mich früher eine Zeit lang in Bückeburg aufgehalten und dort im Archiv seine Handschriften durchgelesen. Unsere ganze Volksbewaffnung vom Jahre 1813, Landwehr und Landsturm, das ganze neuere Kriegswesen, hat der Mann ausführlich bearbeitet, von den größten Umrissen bis auf das kleinste Einzelne, alles hat er schon gewußt, gelehrt, ausgeführt. . . . Denken Sie nun, was das für ein Mann gewesen, aus dessen Geiste soweit in der Zeit voraus zwiefach die größten Kriegsgedanken sich entwickelt, an deren später Verwirklichung zuletzt die ganze Macht Napoleons eigentlich zusammengebrochen ist."

Es wäre eine Ehrenpflicht nicht nur seiner Landsleute im engeren Sinne, sondern des deutschen Volkes, dem hervorragenden Manne an der Stätte seines Wirkens ein würdiges äußeres Denkmal zu errichten, wie es jetzt dem Andenken Herders an derselben Stelle mit Hilfe aller Freunde der deutschen Literatur gesetzt werden soll. So lange ein solches fehlt, haben die, die ihn geistig zu den ihrigen zählen, die Pflicht, sein Bild festzuhalten und den Zeitgenossen näher zu bringen — nicht ohne die Hoffnung, daß ein solches literarisches Denkzeichen einem würdigen äußeren Denkmal die Wege bereiten möge.

Aus dem schönen Kapitel von Dichtung und Wahrheit, welches Goethe der Erinnerung an den Grafen Wilhelm von Schaumburg gewidmet hat, leuchtet der tiefe Eindruck hervor, den die eigenartige Persönlichkeit des Mannes selbst auf Fernerstehende ausgeübt hat. Auf dem Hintergrunde der großen militärisch-politischen Kämpfe, an denen Graf Wilhelm seit dem Beginn des siebenjährigen Krieges beteiligt war, hob sich die markige Gestalt kräftig ab und die vielfachen Aufzeichnungen, die wir aus der Feder hervorragender Zeitgenossen über ihn besitzen, beweisen, daß seine Taten sich dem Gemüte des deutschen Volkes tief eingeprägt haben[1]).

Dichter wie Gleim, Jacobi und Herder, Philosophen wie Mendelssohn, Gelehrte wie G. A. Kästner und Zimmermann ehrten preisend seinen Namen. Friedrich der Große, der wiederholt des Grafen Gast im Schaumburgschen Lande gewesen, nannte ihn einen großen Feldherrn und mit Recht hat Rauch auf seinem Denkmal des großen Königs Unter den Linden den Namen des Grafen Wilhelm unter den Mitstreitern Friedrichs verewigt.

Der Bund der uralten niedersächsischen Fürstengeschlechter der Grafen von Schaumburg und von Lippe mit den Hohenzollern, der in der persönlichen Freundschaft zwischen dem großen König und dem Grafen Wilhelm seinen äußeren Ausdruck fand, entsprach alten, weit über die Tage hinausreichenden Überlieferungen, in denen einst Wilhelms Vater, Albrecht Wolfgang, und der Kronprinz Friedrich zu Braunschweig im Kreise von Brüdern sich im Jahre 1738 die Hand zu ewigem Bunde gereicht hatten: schon in den Tagen des Großen Kurfürsten hatten die Vorfahren beider Männer Schulter an Schulter mit den Oraniern für die Religionsfreiheit wider spanische und wälsche Tyrannei gekämpft.

In dem Fürstlich Schaumburgischen Schlosse Arensburg bei Rinteln haben die Grafen und Fürsten von Schaumburg-Lippe eine Art von Familienmuseum begründet, wo sich neben sonstigen

[1]) Wir nennen hier nur einige Werke der zeitgenössischen Literatur, in der sich Nachrichten über den Grafen Wilhelm finden: A. Varnhagen von Ense, Biographische Denkmale. Berlin 1824. — von Dohm, Denkwürdigkeiten meiner Zeit. 1814. — Germanus, Leben des regierenden Grafen Wilhelm zu Schaumburg-Lippe und Sternberg. Wien 1789. — Schmalz, Denkwürdigkeiten des Grafen Wilhelm zu Schaumburg-Lippe. Hannover 1783. — Eine Schilderung des Grafen von Moses Mendelssohn findet sich in der Ausgabe von Abbts freundschaftlicher Korrespondenz.

Erinnerungen der Dynastie die Bilder der Männer und Frauen befinden, die dem Hause persönlich oder geistig nah gestanden haben, und unter diesen Bildern befinden sich außer den Bildnissen der großen Oranier zwei Ölgemälde, die Hugo Grotius († 1645) und seine Gattin Maria von Reigersberg darstellen.

Diese Einreihung des großen Niederländers unter die Erinnerungen des Schaumburgschen Hauses kennzeichnet die geschichtlichen Überlieferungen, wie sie hier lebendig waren. Die großen Oranier, die einst die sterblichen Reste des Grotius in ihrer Familiengruft zu Delft beigesetzt hatten, und die jenen wie den Schaumburgern persönlich nahestehenden großen Männer waren die Vorbilder, die hier in Geltung waren.

Schon seit den Tagen Simons VI., Grafen zur Lippe († 1613), bestanden nahe persönliche und sachliche Verbindungen zu den Hohenzollern wie zum Hause Nassau-Oranien. Simon hatte einst in den schweren Tagen, wo Herzog Alba den kranken Herzog von Jülich zwang, seine evangelisch gesinnte Tochter Eleonore vom Hofe zu Düsseldorf zu entfernen, die letztere zur Hochzeit mit dem Herzog Albrecht aus dem Hause der Hohenzollern nach Königsberg geleitet und seine persönliche Freundschaft mit Ludwig von Nassau und den drei jungen Pfalzgrafen bei Rhein war der Anlaß seiner Parteinahme gegen die Spanier, die ihm, zumal da er als „Alchymist" häretischer Neigungen verdächtig schien, viele schwere Kämpfe eintrug.

Sein Sohn, Graf Simon VII. († 1627), und dessen Bruder Philipp, Edler Herr zur Lippe († 1681) — er ist der Großvater unseres Grafen Wilhelm gewesen — setzten die Beziehungen fort, die durch die Zugehörigkeit der genannten Grafen zu dem durch Friedrich Heinrich von Oranien unterstützten deutschen Großlogensystem „Zu den drei Palmen" noch eine wesentliche Befestigung erhalten sollten.[1])

Von da an waren die Ideen, die sich in Männern wie Wilhelm dem Schweiger, Friedrich Heinrich, Hugo Grotius und in den berühmten Rednergesellschaften der Niederlande verkörpert hatten, auch die Ideale der besseren Köpfe unter den Schaumburg-Lippischen Fürsten, und ähnlich wie den Vorkämpfern der Geistes-

---

[1]) Über dieses und die verwandten Großlogensysteme des 17. Jahrhunderts siehe meinen Aufsatz „Die Hohenzollern und die Oranier in ihren geistigen, verwandtschaftlichen und politischen Beziehungen" im Hohenzollern-Jahrbuch 1906, S. 221 ff.

freiheit und der Humanität in den Niederlanden und den Hohenzollern schwebte ihnen in ihrem religiösen Denken die Versöhnung antiker und christlicher Weltanschauung oder die Vereinigung von Kreuz und Rose als letztes Ziel vor der Seele.

Wie die Oranier einst teils aus innerer Neigung, teils in der Erkenntnis der kräftigen Bundesgenossenschaft, die sie hier fanden, sich den „Rhetorikern" der Niederlande und deren sogenannten Kammern genähert und ihnen die starke Hand geliehen hatten, so fanden deren Gesinnungsgenossen unter den deutschen Fürsten in denselben Kreisen Anregung und Befriedigung ihrer geistigen Bedürfnisse, und mancher deutsche Fürst erkannte ebenso wie es einst die Mediceer und nach ihnen die Oranier gesehen hatten, daß die Stimmungswerte, die jene „Poeten" schufen, sich von geschickten Händen sehr wohl in Machtwerte umsetzen ließen.

Es ist in der deutschen Literaturgeschichte bisher zu wenig beachtet, daß die Schritte, die Graf Wilhelm tat, ihr Vorspiel schon in der vorhergehenden Epoche der deutschen Dichtung besitzen: Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe († 1748), der Vater des Grafen Wilhelm, ist bereits der Förderer und Beschützer der zu seiner Zeit führenden deutschen Dichter und der „Deutschen Gesellschaften", in denen diese sich zusammenfanden, gewesen und Barthold Georg Brockes hat in seinen Dichtungen den Ruhm dieses Freundes und Patrons der deutschen „Poeten" laut verkündet[1]). Der Bund der Poeten der deutschen „Redner-Gesellschaften" — der Name war freilich nur ein Deckname — mit den Fürsten, die deren Mitglieder waren, war wie gesagt ein alter[2]) und es war ganz natürlich, daß er in dem Augenblick, wo einer der an diesem Bunde beteiligten Fürsten einen offenen Sinn für Poesie und Literatur mitbrachte, wertvolle Früchte zeitigte. Albrecht Wolfgang ist es gewesen, der dem Sohne die Wege gezeigt und ihn ganz bewußt geführt hat.

Der Vater hatte seinen beiden hoffnungsvollen Söhnen in Philipp von Beschefer einen Gouverneur gegeben, der den Gesellschaften, die in ihren Großlogen und Logen für die Idee der Humanität kämpften, nahe stand und z. B. mit der Familie Cocceji verwandt

1) Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe. Berlin, Weidmann 1901, S. 35 ff.

2) Ludwig Keller, die Hohenzollern und die Oranier in ihren geistigen, verwandtschaftlichen und politischen Beziehungen. Hohenzollern-Jahrbuch 1906, S. 221 ff.

war, die im 17. wie im 18. Jahrhundert in der Sozietätsbewegung eine Rolle spielt. In Begleitung Beschefers und eines hugenottischen Offiziers Henry Dufresnoy[1]) ward Graf Wilhelm im Jahre 1735 nach Lausanne geschickt, um hier bis zum Jahre 1740 seine Ausbildung zu empfangen[2]).

Nach fünfjährigem Aufenthalt in der Schweiz setzte Graf Wilhelm seine Studien in Montpellier und Leyden fort und ging dann nach England; er trat als Fähnrich in die Leibgarde des Königs und kam dadurch zu demselben Hofe in nähere Beziehungen, an dem sein Vater in den Jahren, wo ihm seine beiden Söhne geboren wurden, gelebt hatte. Von hier aus begleitete Graf Wilhelm seinen Vater, der zugleich General niederländischer Truppen war, nach Holland und lernte hier die Nachkommen der großen Oranier und andere seinem Vater befreundete Geschlechter wie die Grafen von Wassenaer, Boetselar und Bentinck kennen.

In seinem 18. Lebensjahre verlor Graf Wilhelm seinen älteren Bruder Georg (1742) und als nunmehriger Erbgraf kehrte er auf den Wunsch seines Vaters zunächst nach Bückeburg zurück.

Die Verhältnisse, wie sie sich hier teilweise unter dem Einfluß seiner Stiefmutter Charlotte Friederike Amalie, geb. Prinzessin von Nassau-Siegen seit 1730 gestaltet hatten, sagten dem jungen Fürsten nicht zu und er ergriff die Gelegenheit, die sich ihm bot, um abermals auf Reisen zu gehen. Er kehrte in seine geliebte Schweiz zurück, wo er die alten Beziehungen erneuerte, und lebte ganz seinen Neigungen, die ihn besonders zu den philosophisch-religiösen Fragen, aber auch zu Musik und Malerei hinzogen; er nahm seinen Wohnsitz abermals in Lausanne.

Hier am Genfer See wurde der Hof des jungen Fürsten der Mittelpunkt einer „Sozietät“, d. h. einer Vereinigung, die sich

[1]) Die Freundschaft des Grafen und des begabten Offiziers hat bis zu des letztern Tode im Jahre 1765 angedauert. Die Grabschrift, welche der Graf dem Verewigten in der Stadtkirche zu Bückeburg widmete, ist für beide Männer gleich charakteristisch; sie lautet: Cy gît le corps de Claude Henry du Fresnoy, Major et chef du corps d'artillerie de Schaumburg-Lippe, mort en Juillet 1765. Homme d'un esprit éclairé, d'un cœur fidèle et bien faisant, militaire valeureux, savant et expérimenté. Passant! Honore sa mémoire et mérite, si tu peux, d'être regretté comme lui, quand tu auras cessé de vivre.

[2]) Ein interessanter Briefwechsel Albrecht Wolfgangs mit den Gouverneuren seiner Söhne aus jenen Jahren beruht im Fürstlichen Archive zu Bückeburg. Er ist für die Erziehungsgeschichte deutscher Prinzen im 18. Jahrhundert sehr wertvoll.

unter festen Formen versammelte und deren Verhandlungen wir aus den Protokollen kennen, die noch heute erhalten sind[1]).

Graf Wilhelm wohnte in dem Hause des Professors Daniel Pavillard, bei welchem etwas später Gibbon in Pension war. Die Versammlungen der Gesellschaft fanden jeden Sonnabend statt und die Zahl der Mitglieder war nach dem Vorbild anderer Sozietäten auf zwölf beschränkt; nur wurden gelegentlich Angehörige anderer Sozietäten als Besuchende zugelassen, der Besuch von Frauen war verboten. Der Graf bestimmte die Gegenstände der Verhandlungen; sie bezogen sich vielfach auf Fragen, welche die Pflichten eines Fürsten „als Mensch, als Christ und als Souverän" betrafen[2]).

Zu der Sozietät gehörten außer Pavillard und den Begleitern des Fürsten u. a. der Professor der Theologie Jean François d'Apples (1692—1772), (Schwiegervater des berühmten Dr. Tissot), der Rektor Polier, der Bürgermeister von Lausanne und zwei höhere städtische Beamte, ein Herr Du Lignon, über den einstweilen nichts Näheres bekannt ist, und Antoine Polier de St. Germain (1705—1797), Mitglied des engeren Rats.

Es ist zu bedauern, daß aus den Protokollen der Versammlungen einstweilen nur wenige Notizen bekannt geworden sind[3]); aber was wir davon erfahren, bestätigt, daß sich die Gesellschaft in erster Linie mit philosophisch-ethischen Fragen aus den Gesichtspunkten der Humanität beschäftigte.

So ward z. B. in der Sitzung vom 9. März 1743 auch die Frage nach den Ursachen der Ungleichheit und der Standes- und Besitz-Unterschiede der Menschen besprochen und man verständigte sich über den Satz: „Wir müssen, in welchem Stande und welcher bevorzugten Lage wir uns auch befinden mögen, alle Menschen als unsere Brüder betrachten: darin liegt das Fundament des natürlichen Rechts und der Moral".

Besonders lebhaft wurde nach Ausweis der Protokolle in dieser Gesellschaft über die neue englische Sozietät verhandelt, die eben damals so viel von sich reden machte und der auch des

1) Mme. L. George Renard, L'éducation d'un prince. Zwei Aufsätze in der Semaine Littéraire 1900, Nr. 336 und 337. Die Protokolle beruhen in der Kantons-Bibliothek zu Lausanne.

2) Semaine Littéraire Nr. 336, Sp. 265.

3) Es wäre ebenso für die Charakteristik des Grafen Wilhelm wie der gesamten Geistesrichtung, in deren Mitte er heranreifte, wichtig, ausführlichere Auszüge aus den Protokollen der Öffentlichkeit zu übergeben.

Grafen Vater angehörte, die Society of Masons[1]). Es wurden maurerische Reden und Lieder vorgetragen und der Wert der neuen Sozietät eingehend erörtert. Besonders war es der oben genannte Du Lignon, der mit Wärme für sie eintrat.

Es gab in der Schweiz schon seit dem 17. Jahrhundert eine Anzahl gleichartiger Sozietäten[2]), die als geheime Gesellschaften verfolgt wurden. Merkwürdig ist, daß diese Sozietäten, die von der Geistlichkeit als Sitze und Pflegestätten häretischer Anschauungen bezeichnet zu werden pflegten, bis um das Jahr 1740 lediglich als wissenschaftliche, literarische oder gesellige Vereine und Klubs auftreten, die bestimmte Namen besaßen. Nach 1740 traten dann Organisationen unter den gleichen Namen an die Öffentlichkeit, die sich jetzt nicht mehr Sozietäten, sondern öffentlich Logen nannten; letztere Bezeichnung scheint freilich als Geheimname schon früher im engeren Kreise üblich gewesen zu sein.

Erfüllt mit den Gedanken und Grundsätzen, die er am Genfer See in sich aufgenommen hatte, ging Graf Wilhelm zunächst in das Feldlager des Fürsten Lobkowitz und dann an den Kaiserlichen Hof nach Wien, wo er die in den Welthändeln treibenden Kräfte aus eigener Anschauung kennen zu lernen Gelegenheit fand.

In dem Kavalierleben, das er von jetzt an begann, erregte er durch drei Dinge Aufsehen: durch seine Meisterschaft in allen ritterlichen Übungen, wie sie das Sportleben der Zeit mit sich brachte, seinen Mut in Gefahren und durch die strenge Sittlichkeit, die ihm den Spott der Kameraden eintrug.

Unter diesen Beschäftigungen traf ihn im Jahre 1748 die Nachricht vom Tode seines Vaters. Er eilte in seine Residenz und begann dort sofort mit rücksichtsloser Strenge durchgreifende Reformen, vor allem in dem ihm seit langen Jahren anstößigen luxuriösen Hofleben, aber auch in der Landesverwaltung.

Sein erster weiterer Schritt war der, daß er dem Freunde seines Vaters, dem großen König in Berlin, seinen Besuch als souveräner Herr und Fürst machte; hier ward er als Gast des

[1]) Semaine Littéraire a. O. Nr. 337, S. 278. — Die Protokolle enthalten nach den von Mme L. George Renard gegebenen Auszügen wichtiges Material zur Geschichte der Freimaurerei.

[2]) Vergl. W. F. von Mülinen, Die Deutsche Gesellschaft in Bern usw. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1904, S. 127 ff.

Königs mit Auszeichnung aufgenommen. Seinen Neigungen entsprechend, suchte er hier auch den Verkehr mit den Vertretern der Wissenschaft und seine Kenntnisse verschafften ihm die Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften, welche am 29. August 1749 in aller Form vollzogen wurde[1]).

Von Berlin aus kehrte er zunächst nach Bückeburg zurück, um die Huldigung des Landes entgegenzunehmen. Am 15. April 1750 feierte die kleine Residenz ein Fest, wie sie es bis dahin nie gesehen hatte. Die außerordentliche Teilnahme der ganzen Bevölkerung bewies, mit welchen Hoffnungen man dem Regimente des jungen Fürsten entgegensah.

Nach Schluß der Feierlichkeiten ging der Graf zunächst abermals ins Ausland und zwar nach Ungarn und Italien.

Der Umstand, daß er nach seiner Rückkehr zunächst von neuem den Hof Friedrichs des Großen aufsuchte und bald darauf den Schwarzen Adlerorden empfing, macht es wahrscheinlich, daß er zugleich in politischer Mission tätig gewesen ist. Im Jahre 1752 übernahm er dann die Regierung seines Landes und zwar warf sich sein Eifer in erster Linie auf die Schaffung einer kleinen Armee und auf die Gewinnung militärischer Hilfsmittel. Er hatte offenbar von seinen Reisen die Überzeugung mitgebracht, daß große europäische Verwicklungen bevorständen.

Als er noch in seinen Vorbereitungen begriffen war, brach der große Krieg wirklich aus und er zögerte nicht, Partei zu ergreifen. Am 28. August 1756 schloß er unter Zustimmung Friedrichs des Großen, der im Jahre 1755 dem Grafen seinen Gegenbesuch gemacht hatte, einen Staatsvertrag mit England, kraft dessen er seine Truppen zum Kampf gegen Frankreich den verbündeten protestantischen Mächten zur Verfügung stellte; er erhielt den Rang eines hannoverschen Generalfeldzeugmeisters.

Es ist heute anerkannt, daß die großen militärischen Erfolge der nächstjährigen Kämpfe wesentlich auf dem fruchtbaren Zusammenwirken des Oberbefehlshabers der englisch-deutschen Kontingente, des Herzogs Ferdinand von Braunschweig und des Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe beruht haben.

Seit dem Jahr 1759 war der Graf Oberbefehlshaber der gesamten Artillerie der Verbündeten. Als solcher hatte er an dem glänzenden Erfolge, den Herzog Ferdinand von Braunschweig

[1]) A. Harnack, Geschichte der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften I, 475.

am 1. August 1759 bei Minden gewann, den größten Anteil. Die geschickte Leitung der Artillerie und die persönliche Tapferkeit, die Graf Wilhelm an den Tag legte, gaben dem Tage die siegreiche Wendung, welche die Franzosen über die Weser zurückwarf. Am 19. August zwang der Graf das von den Franzosen besetzte Kassel, am 11. September Marburg zur Übergabe; vor Münster kam es zu einer ernsten Belagerung, die der Graf unter außerordentlichen Schwierigkeiten ebenfalls siegreich zu Ende führte.

Die Eifersüchteleien der verbündeten Höfe, die ihre Kontingente wider Frankreich gestellt hatten, waren unter dem Eindruck der bis 1760 erzielten Erfolge durch das Zusammenwirken der befreundeten Feldherren hintangehalten worden. Als aber Mißerfolge sich zeigten, traten Spannungen ein, die sich mehr und mehr verschärften. Graf Wilhelm besaß ein sehr starkes Selbstgefühl. Zwar begegnete er den Königen von England und Preußen mit der Ehrfurcht, die ihrer Würde gebührte, aber er war sehr eifersüchtig auf seine Stellung als souveräner Fürst: er lehnte die Annahme jeder Besoldung ab und wahrte sich die Freiheit seiner Meinung, die er mit rückhaltsloser Offenheit zu äußern pflegte; er fühlte sich als Verbündeten, nicht als Beauftragten der großen Mächte.

Sein Streben ging dahin, innerhalb des Kreises, dem er seine Kräfte widmete, die leitende Stellung zu besitzen und so erschien es ihm als die genehmere Aufgabe, auf einem undankbaren Posten den Oberbefehl zu führen, als in dem bisherigen Armeeverbande an zweiter Stelle zu befehligen: zu Beginn des Jahres 1762 nahm er den Antrag Englands an, die englisch-portugiesische Armee gegen Spanien ins Feld zu führen. Es war eine Aufgabe voll ungewöhnlicher Schwierigkeit, die ihm damit erwuchs.

Die glänzenden militärischen Leistungen dieses Feldzuges sind wiederholt geschildert[1]) worden, und es genügt hier, darauf Bezug zu nehmen. Unter den für die Eigenart des Grafen charakteristischen Zwischenfällen dieser portugiesischen Jahre verdient das Verhalten bemerkt zu werden, das er bei Gelegenheit eines Mordversuchs beobachtete, den ein Soldat der von ihm befehligten portugiesischen Armee gegen ihn machte. Als die erste Kugel des Mörders den Hut des Grafen durchbohrt

[1]) Varnhagen v. Ense, a. a. O. 2. Aufl., S. 31 ff. — Strack von Weißenbach, Der regierende Graf Wilhelm zu Schaumburg-Lippe. Bückeburg 1889.

hatte, rieten ihm seine Adjutanten, Deckung zu suchen; er aber trat heraus und suchte und fand den Täter. Der Mörder, auf frischer Tat ertappt, gestand seine Absicht ein und erklärte, es sei keine Sünde, sondern ein Verdienst, Ketzer aus dem Wege zu räumen[1]). Er ließ den Soldaten, trotz der Bitten des Feldgeistlichen um Aufschub, am selben Tage erschießen.

Diese Nachstellungen — auch der Dolmetscher, den man ihm beigegeben hatte, wurde verräterischer Anschläge überführt und in Ketten nach Lissabon gebracht — machten den tapfern Mann nicht mürbe[2]). Es gelang ihm, die große spanische Invasions-Armee zum Rückzuge zu nötigen und für Portugal einen vorteilhaften Frieden (10. Februar 1763) zu erkämpfen. Das Vertrauen, das ihm seitdem der König und der leitende Staatsmann Marquis von Pombal entgegenbrachten, bestimmten ihn, dem zurückgebliebenen und geistig wie wirtschaftlich verarmten Lande auch ferner seine Dienste zu widmen. Zwar blieb er zunächst an der Spitze der Militärverwaltung, tatsächlich aber verschaffte ihm seine Stellung einen tiefgreifenden Einfluß auf die gesamte innere Staatsverwaltung, die Besetzung der Ämter, die Finanzwirtschaft und namentlich auf die Förderung der Volksbildung, die ihm besonders am Herzen lag. Er schuf eine portugiesische Sozietät nach dem Muster der deutschen Gesellschaften, die sich die Aufgabe stellte, die portugiesische Sprache zu pflegen und die besten englischen, französischen und deutschen Bücher ihren Landsleuten durch Übersetzungen zugänglich zu machen. Die Verfeinerung der Sprache und die Ausbildung einer nationalen, von der Kirche unabhängigen Literatur hielt er für das sicherste und beste Mittel, dem unglücklichen Volke zu einer besseren Geistesbildung zu verhelfen. Aber gerade hier, in dem Streben nach

---

1) Varnhagen a. O., S. 63.

2) Ganz ungeschädigt ging er freilich aus dieser Umgebung doch nicht hervor. Der Mann, dessen geschlechtliche Enthaltsamkeit von den Standesgenossen verspottet zu werden pflegte, erlag hier der Versuchung. Die Tatsache, daß es eine Nonne war, zu der er eine Beziehung fand, ward natürlich von seinen geistlichen Gegnern stark wider ihn ausgebeutet, aber dieser Umstand regt doch auch andere Gedankenreihen an, zumal wenn man weiß, wie tief die Unsittlichkeit gerade in den Klöstern eingerissen war. Die Sache, die stets dunkel bleiben wird, ist deshalb befremdlich, weil es dem Charakter des Grafen nicht entsprach, unschuldige Nonnen zu verführen. Über den Charakter der Nonne wissen wir weiter nichts, als daß sie sich ihres Verkehrs mit dem Grafen öffentlich rühmte.

Aufklärung, stieß er auf äußerst gefährliche Gegner; es wird ausdrücklich berichtet, daß es der Geistlichkeit gelang, den Fanatismus der Bevölkerung auf das heftigste wider den Grafen zu erregen. Die Einwirkungen des Hofes von Madrid, mit dem man sich jetzt in Lissabon freundlich zu halten wünschte, kamen hinzu; kurz, der Graf konnte sich der Einsicht nicht mehr verschließen, daß er hier nicht an seinem Platze sei. Er entschloß sich (Ende 1763), Lissabon zu verlassen, versprach aber den Freunden und Gesinnungsgenossen, die er zurückließ, dem unglücklichen Lande seine Mitwirkung und seinen Rat zu erhalten. In der Tat kam schon im Jahre 1764 der Marquis von Sa als außerordentlicher Gesandter mit geheimen Aufträgen nach Bückeburg, und im Jahre 1767 folgte Graf Wilhelm auf kürzere Zeit einer Einladung des Königs nach Lissabon. Sein geistiger Einfluß auf die maßgebenden Personen scheint auch nach seiner Abreise wirksam geblieben zu sein, aber er ward mit aller Absicht lediglich im stillen zur Geltung gebracht und der Graf beobachtete Schweigen darüber.

Die Geschichte Portugals ist in einem ihrer wichtigsten Abschnitte mit der Geschichte des Grafen Wilhelm auf das engste verknüpft[1]). Wenn seine dortige Wirksamkeit einmal geschichtlich klar gestellt würde, so würde sie die Bedeutung des Mannes von neuem beweisen.

Zu Ende 1763 oder zu Anfang 1764 begab sich Graf Wilhelm über London in seine Residenz zurück, und im Sommer 1765 entschloß er sich, zu heiraten. Seine Wahl fiel auf die Tochter seines Waffengefährten und Freundes, Gräfin Maria Barbara Eleonore von Lippe-Biesterfeld (geb. 16. Juni 1744), Schwägerin des Grafen zu Solms-Baruth, die er an dem Hofe seiner Stiefmutter zu Stadthagen kennen gelernt hatte. Diese Heirat, die am 12. November 1765 vollzogen ward, war kein Ergebnis politischer Konvenienz, vielmehr beruhte sie auf des Grafen Neigung zu dem mit großer Schönheit und mit einer echt weiblichen, schmiegsamen Natur ausgestatteten Wesen der Gräfin, deren Charaktereigenschaften wir noch kennen lernen werden.

[1]) Des Grafen Vorliebe für die Literatur und die Dichtkunst fand in Portugal ebenso wie in Deutschland auch bei den Dichtern Widerhall: der portugiesische Dichter Antonio Diniz da Cruz verfaßte zu des Grafen Verherrlichung eine pindarische Canzone, die nachher von de la Motte Fouqué ins Deutsche übersetzt wurde (beide abgedruckt bei Varnhagen a. O., S. 106 ff.).

Auf diese Weise äußerlich und innerlich zur Ruhe gekommen, widmete sich der Graf von nun an ganz den Wissenschaften, der Literatur und den Regierungsgeschäften.

„Schon in seiner Jugend Freimaurer“, sagt sein Landsmann und Biograph Falkmann[1]), „bekämpfte er Unwissenheit und Aberglauben, verband mit dem Streben nach Aufklärung tiefe Religiösität ... Sein schöpferischer Geist trat organisierend auf allen Gebieten auf, suchte Wohlstand, Bildung und Sittlichkeit bei seinen Untertanen zu verbreiten, förderte Ackerbau und Industrie, Schulen und Armenanstalten.“

Die Ideen, die er einst in den glücklichen Jahren seines Aufenthalts am Genfer See in sich aufgenommen hatte, wurden wieder in ihm lebendig und der Wunsch, ein Kollegium gleichgestimmter Geister um sich zu sammeln, wie er sie dort gefunden und einst in Lissabon verwirklicht hatte, beschäftigte ihn lebhaft; Musik, Malerei, Poesie, Philosophie und die Pflege echter Freundschaft sollten ihm und den Beteiligten das Leben erheitern und verschönen.

Es war ganz natürlich, daß er dabei an die Heranziehung der Männer dachte, in deren Umgebung er einst gelebt hatte, an Angehörige der Sozietäten, zumal an solche, die er persönlich kennen zu lernen imstande gewesen war.

Nun wirkte damals an der benachbarten Universität Rinteln ein Freund Lessings, ein junger Schwabe, der ihm von einem seiner fürstlichen Freunde, dem Herzog Ludwig Eugen von Württemberg empfohlen worden war[2]), nämlich Thomas Abbt, der als einer der hoffnungsreichsten deutschen Literaten und Poeten galt.

Abbt, geboren zu Ulm im Jahre 1738, hatte in Halle studiert und war unter dem Einfluß der jungen Freunde, die er hier fand, von der Theologie zur Philosophie übergegangen. Getränkt mit den Ideen der platonischen Philosophie Shaftesburys hatte er die Hochschule verlassen und war auf Nicolais und anderer Empfehlung im Jahre 1760 Professor in Frankfurt a. O. und dann in Rinteln geworden.

---

[1]) Allg. Deutsche Biographie, Bd. 43, S. 202. — Falkmann, damals Leiter des Lippe-Detmoldschen Hausarchivs und als sorgfältiger Forscher bekannt, muß für seine, innerlich höchst wahrscheinliche Angabe Beweise besessen haben; bedauerlicherweise gibt er seine Quelle nicht an.

[2]) Briefe im Fürstl. Archiv zu Bückeburg. Über Herzog Ludwig Eugen und seine eifrige Betätigung als Maurer siehe Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. Berlin, Weidmann 1905, S. 72.

Der Graf suchte ihn hier kennen zu lernen, und man kann ermessen, welches Aufsehen es erregte, als es bekannt wurde, daß Abbt mit dem Titel Regierungsrat in die Nähe des Fürsten gezogen ward und die Ermächtigung erhielt, hier frei seinen Geistesarbeiten zu leben.

Es macht beiden Männern Ehre, daß sich daraus bald eine nahe Freundschaft entwickelte. Abbt belohnte das Entgegenkommen des Fürsten, indem er der Herold seines Ruhmes wurde und allen Freunden in lebhaften Farben diesen seltenen Mann schilderte; in Abbts Briefen sind viele Gedanken und Charakterzüge des Grafen aufbewahrt, die ihre Drucklegung rechtfertigen würden[1]).

Die biegsame Natur, die Abbt besaß, erleichterte ihm die Pflege eines persönlichen Verhältnisses, das seiner Natur nach für beide Teile viele Schwierigkeiten bot. Trotz seines jugendlichen Alters besaß er eine in sich geschlossene und gereifte Weltanschauung und Menschenkenntnis. Justus Möser, der ihn genauer kannte, schrieb nach Abbts Tode an Nicolai: „Ich habe immer eine ganz außerordentliche Idee von demjenigen gehabt, was er geleistet haben würde, wenn ihm der Himmel das Leben gegönnt hätte“. Da wurde schon am 3. November 1766 der junge Gelehrte dem Freunde durch einen jähen Tod entrissen, doppelt schmerzlich für alle Beteiligten, da die reichen Gaben des Verblichenen in keinem großen Werke hatten Gestalt gewinnen können[2]).

Zwar besaß der Graf auch nach diesem Verluste an dem Major Riepen einen treuen Freund und an seinem Rat Springe einen verständigen Berater, aber für Abbt boten sie keinen Ersatz. Einzig sein Kapellmeister, Johann Christoph Bach, erheiterte dem gräflichen Ehepaar durch seine Musik die Abende und eifrige Lektüre der neueren Literatur, auch eigene kleine literarische und künstlerische Versuche verkürzten die Tage.

---

[1]) In einem seiner Gespräche empfahl der Graf den Bau eines Suez-Kanals. Dadurch werde sich ohne Schwertstreich eine gewaltige Veränderung, besonders im Handelsverkehr der Welt, vollziehen, durch die die Lage aller vier Weltteile sich umgestalten werde. (Varnhagen a. O., S. 87.)

[2]) Graf Wilhelm ließ dem Frühverstorbenen in seiner Hofkirche ein Denkmal setzen, dem er die selbstverfaßte Inschrift gab: „Wenn reine Gottesfurcht, ungeheuchelte Menschenliebe und ausgebreitete Gelehrsamkeit Verdienste sind, so besaß der Selige, dessen Gebeine hier ruhen, das, was er der Welt angepriesen hat“. Das Porträt Abbts behielt Graf Wilhelm stets in seinem Arbeitszimmer.

In den Sommermonaten pflegte sich der kleine Hof längere Zeit in Pyrmont aufzuhalten, das damals das Stelldichein für viele der ersten Geister Norddeutschlands zu sein pflegte; hier knüpfte der Graf Freundschaft mit dem münsterschen Minister von Fürstenberg[1]), verkehrte mit Justus Möser, Zimmermann und Moses Mendelssohn, der dieser „feinsten griechischen Seele“ (wie er den Grafen nannte) warme Sympathie entgegenbrachte. Mit anderen berühmten Zeitgenossen, wie z. B. mit Gleim, unterhielt Graf Wilhelm einen regen Briefwechsel.

Insbesondere pflegte der Graf auch die persönlichen Beziehungen zu Friedrich dem Großen, der ihm wiederholt — noch zuletzt im Jahre 1768 — die Ehre seines Besuches im Schaumburger Lande zuteil werden ließ. Welchen Wert der Graf gerade auf diese Freundschaft legte, kann man daraus erkennen, daß der einzige Orden, den der einfache Fürst anzulegen pflegte, der Stern zum Schwarzen Adler war.

Die Geschichte der schaumburg-lippischen Landes-Verwaltung zu des Grafen Zeiten verdiente eine nähere Prüfung; man würde noch heute manches daraus lernen können.

Graf Wilhelm beseitigte zunächst den damals meist befolgten Grundsatz, wonach ein Fürst sein Land besitze wie ein Privatmann sein Haus: der Begriff des Staates trat für ihn an dessen Stelle. Er wünschte und förderte die Mitwirkung seines Volkes bei der Landesverwaltung und indem er die Vertreter der Städte und des Landes zu freien Beratungen berief, schuf er die Ansätze einer Volksvertretung in modernem Sinne, die freilich damals einer weiteren Entwickelung noch nicht fähig waren.

Obwohl das kleine Land ein persönliches Eingreifen des Fürsten in alle Verhältnisse ermöglichte, so hielt er es doch für richtiger, nur die Oberleitung des Ganzen in der Hand zu behalten. Um so mehr war die Auswahl von tüchtigen Beamten der Gegenstand seiner Fürsorge und er machte Ernst mit dem Grundsatze, seine Wahl ohne Rücksicht auf Standesvorrechte und Vorurteile zu treffen. Er hatte eine glückliche Hand in diesen wichtigen Fragen und nicht leicht gelangte jemand in seine Nähe, der nicht das Gepräge seines eignen Geistes besaß.

[1]) Es soll ein Briefwechsel zwischen beiden Männern vorhanden sein, der veröffentlicht zu werden verdiente.

In seiner zweiten Residenz, Stadthagen, hatte der Graf einen Mann kennen gelernt, der dort als Schulrektor tätig war, Chr. Friedrich Gotthard Westfeld (geb. 1746), einen einst zum Kreise der Göttinger „Deutschen Gesellschaft" gehörigen Gelehrten. Eingezogene Erkundigungen — auch der Göttinger Mathematiker und Poet G. Kästner gab eine günstige Auskunft — bestätigten die guten Eindrücke, die der Graf gewonnen hatte, und so entschloß er sich zur allgemeinen Überraschung, diesen Lehrer zum Leiter seiner obersten Verwaltungsbehörde zu ernennen. Es sollte sich alsbald zeigen, daß der Graf einen sehr richtigen Blick gehabt hatte; in schaumburgischen wie später in hannoverschen Diensten hat Westfeld sich als Beamter ausgezeichnet bewährt und sich als staatswissenschaftlicher Schriftsteller einen Namen gemacht († 1823)[1]. Westfeld ist es u. a. gewesen, unter dessen Leitung in Bückeburg wie im Hannoverschen die Frohndienste abgeschafft worden sind[2], er war es, auf dessen Rat die großen Domänen und Vorwerke zum Nutzen der Bauern zerlegt wurden, der die Zahl der Feiertage beschränkte usw.

Überhaupt galt des Grafen persönlichste Fürsorge — er soll viele seiner landesherrlichen Verordnungen selbst entworfen haben — der Förderung des Wohlstandes seiner Untertanen. Er ließ Wüstungen urbar machen, Moore austrocknen, Wälder ausroden und ließ sich über den Zustand der Landwirtschaft und ihre Fortschritte regelmäßig berichten. Er suchte Verdienst und Arbeitsgelegenheit zu vermehren und den Eifer und den Fleiß durch Anerkennungen zu spornen. Alle wirtschaftlichen Hilfsquellen des Landes suchte er zu erschließen und nichts war in dieser Beziehung so unbedeutend, daß er es nicht seiner persönlichen Aufmerksamkeit wert gehalten hätte.

Es ist merkwürdig, daß er den Versuch, nicht als Gewalthaber, sondern als Landesvater zu regieren, in dem Umfange machen konnte, wie es wirklich geschah. Es wird ausdrücklich berichtet, daß er die Strafgewalt, die er gebrauchte, tunlichst im Sinne der väterlichen Gewalt, d. h. zum Zweck der Erziehung, nicht der Rache zu üben bestrebt war und daß er die Todesstrafe nicht anzuwenden pflegte. Damit strebte er dem Ideal des Staates nach, wie es in den Überzeugungen des Bundes, dem er geistig

[1] Über ihn s. die Biographie Gümbels in der Allg. d. B., Bd. 42, S. 191 f.

[2] Westfeld verfaßte die gekrönte Preisschrift: „Über die Abstellung des Herrendienstes" (1773).

angehörte, lebte: dieses Ideal erkannte den sittlichen Wert der Staatsordnung an, aber seine Vertreter suchten dieses Ideal nach dem Vorbild der Familie zu gestalten, die nur eine erziehende und keine rächende Strafgewalt kennt und die in diesem Sinne auch die Art und das Wesen der Strafen gestaltet.

So wenig er demnach für die unnötige Ausdehnung der Polizeigewalt war, so eifrig beförderte er Wohlfahrtseinrichtungen. Man errichtete Hilfskassen, begründete (damals noch seltene) Versicherungsanstalten, organisierte die Armenpflege und stiftete ein Waisenhaus — ganz im Sinne und Geiste der „Deutschen Gesellschaften" und der „moralischen Wochenschriften", wie sie damals bestanden. Vor allem aber war dieser große Vorkämpfer der Humanität für die Volkserziehung und die Verbesserung des Schulwesens tätig. Obwohl ein Gegner des Klerikalismus und kein Freund der protestantischen Orthodoxie, war er doch ein warmer Verteidiger der Religion Christi und der ernste christliche Sinn seiner Gemahlin hat in seinem Herzen stets Verständnis gefunden.

Neben allen diesen Bestrebungen aber gab der Fürst die Pläne und Wünsche, die ihm bei der Berufung Abbts vorgeschwebt hatten, keineswegs auf: er wollte in seiner Nähe und an seinem Hofe Dichter, Künstler und Philosophen sehen und sie, soweit es durchführbar war, unter seiner Leitung zu gemeinsamem Wirken vereinigen. Der Hülfe seines Westfeld und anderer Freunde war er ja ohnedies sicher.

Westfeld, der im Auftrage seines Fürsten die erste Beziehung zu Abbt hergestellt hatte, ist es auch gewesen, der die erste Anknüpfung zwischen Herder und dem Fürsten vermittelt hat. Im fürstlichen Archiv zu Bückeburg befindet sich ein bisher unbekannter Brief Westfelds an den Fürsten vom 26. April 1769, der folgendermaßen lautet:

> Durchlauchtigster Herr,
> Gnädigstregierender Landesherr.
>
> Ew. Durchlaucht trugen mir vor einiger Zeit einmal auf, den Herrn Herder in Riga gelegentlich auszuforschen, ob er von höchstdenenselben eine Bedienung anzunehmen gesonnen sey. Alleweil habe ich darauf von ihm die Antwort erhalten, welche höchstdenenselben vorzulegen, ich hiermit nicht ermangele. Der Mann scheint zu fürstlichen Bedienungen keine Neigung zu haben. Ich ersterbe etc.

Leider beruht Herders Ablehnung nicht bei den Akten; sie ist um so auffallender, als Herder sich im Frühling 1769 bereits mit dem Entschluß trug, seine Stellung in Riga aufzugeben, einem Entschluß, den er wenige Wochen nach der Absendung seines Briefes an Westfeld, nämlich im Mai 1769, tatsächlich zur Ausführung brachte, ohne damals eine andere feste Stellung zu besitzen.

Trotz dieser Ablehnung gab Graf Wilhelm die Hoffnung, ihn zu gewinnen, nicht auf. Noch während Herder im Ausland war, ließ er seine vertrauliche Anfrage erneuern. Im August 1770 erfahren wir von direkten Verhandlungen, die dann im Mai 1771 zur Übersiedelung des letzteren nach Bückeburg führten.

Der Fürst hatte gehofft, daß die Verehrung für Abbt, die Herder in seiner Abhandlung über letzteren im Jahre 1768 kundgegeben hatte[1]), ein starkes Band zwischen ihm und Herder bilden werde, und die Vorsicht, die er im Falle Abbts hatte walten lassen, nämlich die Anknüpfung einer vorherigen persönlichen Berührung, unterlassen. Die Enttäuschung, die alsbald eintrat, war eine äußerst herbe: eine reizbare, eigenwillige, leicht verletzte und verletzende Persönlichkeit wie die Herders war völlig ungeeignet, eine Art von Mittelpunkt zu bilden und auch das Verhältnis zu einem so toleranten Manne wie Graf Wilhelm wäre bald völlig unhaltbar geworden, wenn nicht die Fürstin Maria von Lippe wenigstens eine Zeit lang als wirksame Vermittlerin aufgetreten wäre.

Diese deutsche Fürstin verdient durch ihre Persönlichkeit wie durch ihre Stellung zu zwei historischen Persönlichkeiten von so großer Bedeutung in der Geschichte ausgezeichneter deutscher Frauen eine höhere Wertung, als sie ihr bisher zu teil geworden ist[2]). Mit einem tiefen und reinen Gemüt verband sie einen

[1]) Herder, Über Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet. Erstes Stück 1768. Siehe Herders sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan, Berlin 1877, Bd. II, 252 ff.

[2]) Ihr Briefwechsel und ihre Gedichte verdienten durchaus eine Sammlung und Herausgabe. Folgende kleine Strophen charakterisieren sie selbst ebenso wie den Grafen:

D'un royaume opprimé
Être le défenseur
Et par mille périls
Ne chercher que la gloire,
Mépriser les trésors
Et servir par honneur,
C'est là le vray moyen
De vivre dans l'histoire.
Unir aux talents l'éminent
Du guerrier l'étude d'un savant
Être l'ami de l'homme
Sauver les Malheureux etc.

Vergl. E. Polko, Handzeichnungen. 3. Reihe.

offenen Sinn für die realen Kräfte des Lebens und sie verstand es nach kluger Frauen Art, auf zwei so eigenartige und in ihrer Weise scharfkantige Männer wie ihren Gatten und Herder mehr Einfluß zu gewinnen, als irgend ein Freund oder Gesinnungsgenosse.

Man weiß, daß Bückeburg für Herder eine neue Epoche seiner Denkart bedeutete, die freilich nur eine vorübergehende sein sollte. An dieser Umdenkung hat niemand größeren Anteil gehabt als die Gräfin Maria von Schaumburg-Lippe[1]).

Der Graf nahm an den literarischen Erfolgen seines Schützlings warmen Anteil und als die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin Herder für seine Abhandlung über den Ursprung der Sprache den ersten Preis zuerkannte, da erklärte Graf Wilhelm mit Selbstgefühl, nun werde Friedrich der Große erkennen, daß auch in Deutschland trotz geringster Pflege treffliche Geister erblühen könnten. Graf Wilhelm weckte das Selbstvertrauen des schüchternen Dichters, indem er mehrere Stücke Herderscher Poesie in französische Verse brachte und letzterer stattete dadurch seinen Dank ab, daß er ein französisches Gedicht des Grafen in deutsche Alexandriner übersetzte. Unter Anteilnahme des Grafen und unter lebhaftem Zuspruch der ganzen gebildeten Bevölkerung hielt Herder dann zu Bückeburg in den Jahren 1773—1775 eine Reihe von Predigten, insbesondere über das Leben Jesu, die bei allen Beteiligten einen tiefen Eindruck hinterließen und die die Stimmung des Hofes, auch des freidenkenden Grafen, einigermaßen charakterisieren.

So entstand trotz aller geistigen Verschiedenheit ein Wechselverhältnis, wie man es sonst an deutschen Höfen zwischen deutschen Fürsten und deutschen Dichtern nicht kannte. Man weiß, daß das hier gegebene Beispiel dann in Weimar Nachahmung fand und daß daraus glänzende Früchte für die deutsche Literatur wie für das gesamte deutsche Geistesleben erwachsen sind. Aber es verdient doch betont zu werden, daß Bückeburg die erste deutsche Residenz war, wo sich dies Zusammenwirken vollzog und daß der Beginn unserer klassischen Epoche eben in die Jahre fällt, in welchen Herder hier in stiller Sammlung eine ungewöhnliche

---

[1]) Näheres über die Wandlungen in Herders Denkart und den Aufenthalt in Bückeburg siehe bei Ludwig Keller, Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1903 (M. 1,50).

Fruchtbarkeit und Schaffenskraft entfaltete. In jenen Jahren entwickelte er sich zum wegweisenden Geiste in der großen Bewegung.

Herders Geist umfaßte eine Welt von geistigen Interessen, aber gerade dasjenige Problem, das den rastlosen Geist des Grafen am meisten beschäftigte, hat Herder nie zum Gegenstand seiner Studien gemacht, und dem Grafen darin nichts geboten, nämlich das Problem des Krieges. Gerade von der Weltanschauung aus, die Graf Wilhelm in Übereinstimmung mit Herder vertrat, war dies eine der schwierigsten Fragen, eine Frage, die Herder wohl bei Seite schieben konnte, für die aber ein Fürst, der die Welthändel kannte, nach einer Lösung suchen und verlangen mußte.

Der Graf mochte, als er Abbt und nach ihm Herder berief, gehofft haben, daß aus dem geistigen Zusammenwirken mit diesen Männern ein Werk über die ihn bewegenden Fragen erwachsen könne, dessen schriftstellerische Seite er gern in geübteren Händen gesehen hätte. Als er sich enttäuscht fand und auch keinen anderen Zeitgenossen kannte, der der Aufgabe Verständnis entgegengebracht hätte, entschloß er sich. selbst Schriftsteller zu werden und die Ergebnisse seines langjährigen Nachdenkens über das Problem des Krieges in einem eigenen Werke zusammen zu fassen. Er schrieb ein Werk, dem er den bezeichnenden Titel gab: „Denkwürdigkeiten der Verteidigungskunst“ (Bückeburg 1775—1779). Für ihn war die Kunst des Krieges die Kunst der Verteidigung, die er dadurch als die legitime Form des Krieges kennzeichnete.

Bis die Vernunft, meint der Graf, die Herrschaft über die bösen Leidenschaften der Menschen, die eigentlichen Ursachen des Krieges, erlangt hat, muß man wider den Angriff, der aus solchen Leidenschaften erwächst, Mittel des Widerstandes und der Abwehr schaffen, welche jene zur Untätigkeit zwingen. Die „Verteidigungskunst“ (l'art militaire défensive) ist die Kunst, den Krieg zu verhindern. Wenn die Kunst des Widerstehens bis zu einem gewissen Grade der Vollendung gediehen ist, wird man die Ruhe der Staaten dergestalt sichern, daß man den offensiven Feind seine offensiven Mittel wirkungslos aufzehren läßt, wie die Schlange ihre Zähne an der Feile zerstört.

Der Mensch, sagt er weiter, scheint von Natur eine Neigung zum Kriege zu haben wie gewisse Tiere zum Raube. Was der

Mensch mit jedem tierischen Triebe tun muß, um nicht zum Tiere herabzusinken, muß er auch bei diesem tun, d. h. er muß ihn bilden und veredeln. Die Neigung zum Kriege, die roh und ungebildet, eine Schande der Menschheit ist, wird dann Quelle von neuen Tugenden, von Großmut. Tapferkeit und jeder männlichen Größe. Die Bemühung, die Kriegswissenschaften zu vervollkommnen, kann, recht angewandt, ein Verdienst um die Menschheit werden. Je vollkommener die Kriegswissenschaften sind, desto gefährlicher ist es, Kriege anzufangen, desto seltener werden Kriege geführt, desto mehr entfernt sich die Art, sie zu führen, vom wilden Totschlagen. . . . „Kein anderer als der Krieg der Verteidigung ist rechtmäßig, jeder Angriff ist unter der Würde des rechtschaffenen Mannes.“

Der Graf hatte erkannt, daß die Mehrzahl der Kriege seines Zeitalters Eroberungskriege waren. Eine der Ursachen dieser Zustände erkannte er darin, daß die Kriege nicht durch die Völker, d. h. nicht durch Volksheere, sondern durch gekaufte „Stellvertreter“ geführt wurden. Die Völker überlassen die Entscheidung ihres Loses dem Streite der Stellvertreter. „Diese Stellvertreter für den Krieg sind bezahlte Söldner, d. h. eine kleine Anzahl Menschen, welche von den Staaten unterhalten werden, um ihre Streitigkeiten oder vielmehr die Streitigkeiten derer zu schlichten, von welchen sie regiert werden.“

Aus diesen Vordersätzen ergab sich eine Forderung von höchster praktischer Wichtigkeit: die gesamte waffenfähige Nation ist heranzuziehen zur Verteidigung des Gemeinwesens, eine Forderung, die allmählich das bisherige System des Krieges wie der Staatsverfassungen völlig umgestalten mußte, wenn sie zur Durchführung kam. „Die Widerstandskraft des also befestigten Staates, sagt Graf Wilhelm, wird unüberwindlich sein, wenn die Völker ein lebhaftes Interesse an der Erhaltung ihrer Verfassung nehmen, sei es, daß sie von seiten ihrer Regierung solche Vorteile erhalten, daß sie jede Veränderung fürchten, sei es, daß Abneigung und nationale Gesinnung sie einer Unterwerfung unter die eroberungssüchtige Macht abgeneigt macht.“

Diese Gedanken führten den Grafen, und ihn zuerst zur Aufstellung des Satzes von der allgemeinen Wehrpflicht — eines Satzes, der vielleicht ein Postulat geblieben wäre, wenn der Mann, der ihn aussprach, nicht zugleich die Kraft und den Willen besessen hätte, ihn innerhalb seines Machtbereichs praktisch

durchzuführen[1]). Darin aber liegt die Bedeutung dieses Mannes; hier schrieb nicht ein Schriftsteller und Projektenmacher, sondern ein Fürst, der den Willen und die Kraft besaß, seine Entwürfe in seinem Kreise praktisch zu erproben und zur Durchführung zu bringen.

Hand in Hand mit dem Gedanken der allgemeinen Wehrpflicht ging bei ihm die Ablehnung des Söldnerwesens. Während damals die Armeen großenteils aus Soldaten bestanden, die ohne Rücksicht auf Staats- und Stammeszugehörigkeit durch Anwerbung oder Gewalt zu Berufs-Soldaten geworden waren, stellte er den Grundsatz der Volksbewaffnung auf: jeder Bürger seines Staates hatte als solcher die Pflicht und das Recht, die Wehr zu führen und sich in den Waffen zu üben, aber kein Nichtbürger sollte das gleiche Recht genießen. Auch das Recht der Stellvertretung wurde abgeschafft.

In dieser Einrichtung fand er auch die sicherste Gewähr des Ehrgefühls und der Ehrliebe des Soldaten, die er für ebenso notwendig hielt wie unbedingten Gehorsam; das Duell, das er in dem portugiesischen Söldnerheere forderte, verbot er seinem bewaffneten Volke[2]). Im übrigen ward die strengste Disziplin gehandhabt und die kleine Armee planmäßig an Strapazen gewöhnt.

Als wertvollstes Mittel der Verteidigungskunst betrachtete der Graf das Festungswesen. Als er im Jahre 1761 — der siebenjährige Krieg war noch nicht beendet — daran ging, im Steinhuder Meer eine Insel zu schaffen, um auf ihr eine Festung anzulegen, schwebte ihm zugleich die Absicht vor, in diesem Bauwerk — er nannte die Feste Wilhelmstein — ein Muster der Befestigungskunst und ein Beispiel der Ausführung der Gedanken zu schaffen, die ihm vorschwebten. Die neue Festung war als Glied einer Kette von Verteidigungswerken gedacht, die nicht nur sein Fürstentum, sondern die ganze Weserlinie schützen sollten. In der Tat verdankt das jetzige Fürstentum Schaumburg-Lippe vielleicht seine heutige Selbständigkeit dieser Schöpfung seines größten Fürsten, denn an dem Widerstande des Wilhelmsteins uud seiner Besatzung scheiterte im Jahre 1787 der Versuch des

[1]) Es ist heute allgemein anerkannt, daß Graf Wilhelm nicht bloß der Entdecker, sondern auch der erste Begründer und Schöpfer der allgemeinen Wehrpflicht ist. Vgl. den Aufsatz R. von Stolzenbergs im Militär-Wochenblatt vom 6. November 1880.

[2]) Varnhagen a. O., S. 37.

Landgrafen von Hessen-Kassel, sich des Landes mit Gewalt zu bemächtigen.

Berühmter aber als durch diese Waffentat ist die Feste durch die Kriegsschule geworden, die der Graf hier errichtete und deren oberste Leitung er sich selbst vorbehielt. Er wurde der eigentliche Direktor dieser Kriegs-Akademie und indem er die jungen Offiziere, die er hierher berief, in seinen Grundsätzen und militärischen Gesichtspunkten heranbildete und erzog, ist es ihm gelungen, eine Pflanzschule zu schaffen, die seinen Ideen weit über sein Grab hinaus ein fruchtbares Weiterwirken gesichert hat.

Derartige Kriegs-Akademien pflegten den Anschauungen der Zeit entsprechend in allen Staaten und Ländern damals nur den Kadetten von adliger Abstammung offen zu stehen. Es erregte daher nicht geringes Kopfschütteln unter denen, die ohnedies geneigt waren, den Grafen von Schaumburg als eine Art von „Schwärmer“ und „Revolutionär“ zu betrachten, als dieser sich entschloß, neben den adligen Fähnrichs aus den alten Familien der Münchhausen, Bothmer, Lenthe usw. auch einen Bauernsohn aus dem Dorfe Bordenau in die Uniform zu stecken: Der junge Bauer hieß Gerhard Johann David Scharnhorst und war, als er im Jahre 1773 angenommen ward, 17 Jahr alt.

Einige Jahre nach des Grafen Tode hat Scharnhorst den Dank, den er seinem Wohltäter schuldig war, dadurch abzutragen versucht, daß er seine Stimme wider die Kritiker erhob, die sich durch einen Mann wie Graf Wilhelm in ihren Vorurteilen und ihren Vorteilen beeinträchtigt sahen und sich beeilten, sobald er die Augen geschlossen hatte, ihm wie seinen Ideen das Grab zu schaufeln, indem sie ihn für einen Sonderling erklärten, der nicht ernst zu nehmen sei. Scharnhorst schrieb einen Aufsatz — es war sein erster schriftstellerischer Versuch — über seinen Aufenthalt auf dem Wilhelmstein, aus dem wir oben bereits einige Stellen beigebracht haben. „Seine (des Grafen) Leutseligkeit, heißt es weiter darin, Menschenliebe und Guttätigkeit machten ihn zum allgemeinen Vater und Versorger seines Landes. Er hat nie einen Notleidenden ohne Hülfe gelassen, nie arme Witwen und Waisen ohne Versorgung. Er ließ zuletzt allen Aufwand seines kleinen Hofes eingehen und war allein dadurch glücklich, daß er andere glücklich machte. Gegen jeden seiner Nebenmenschen erwies er sich wohlwollend und gütig. In seiner Militärschule war er der Anordner, Aufseher und Guttäter der Lehrer und Freund seiner

Offiziere. Ich kann ohne eine Art von Enthusiasmus mich nicht der Anordnungen dieses Herrn erinnern, und mir ist nie etwas lächerlicher vorgekommen, als wenn Leute, die in allem weit unter ihm sind, die Dreistigkeit haben, ihn entscheidend zu beurteilen, zu loben oder zu tadeln."

Graf Wilhelm ist es gewesen, dessen Vorbild die reichen Kräfte geweckt und genährt hat, die in der Seele des großen Scharnhorst schlummerten, desselben Scharnhorst, der die Ideen und Grundsätze seines Lehrers auf einen größeren Schauplatz verpflanzen und der Waffenschmied des deutschen Befreiungskampfes werden sollte.

Die mannigfachsten äußeren und inneren Schwierigkeiten, die dem nach den höchsten Zielen strebenden Manne bisher entgegengetreten waren, hatten seiner Kraft und seinem Mute mehr als Anreiz wie als Hemmung in seiner aufsteigenden Lebensbahn gedient.

Aber gerade in den Jahren, wo sich die Folgen seiner aufreibenden Tätigkeit in der Abnahme seiner Kräfte geltend machten, trafen ihn einige Schicksalsschläge, die die Stärke seiner Seele brachen. Seine Gattin hatte ihm nach sechsjähriger Ehe (1771) ein Töchterchen geschenkt, welches sich zur Freude beider Eltern entwickelte. Der Graf, der letzte seiner Linie, hegte den heißen Wunsch, daß ihm auch ein Erbe werde; anstatt dessen starb ihm erst sein einziges Kind (1774) und zwei Jahre später, am 30. September 1776, auch sein Weib.

Trostlos und gebrochen stand er an ihrer Bahre: keine Klage, keine Träne verschaffte seiner Seele Linderung. Rings um ihn her war niemand mehr, der seinem liebebedürftigen Herzen nahe stand, alles war verödet. Keine Nachkommenschaft, keine Geschwister, keine Genossen der Jugend umgaben ihn; seiner Tätigkeit und seinen Wünschen fehlte jeder Gegenstand.

So wurde die Pflege des Andenkens an die Abgeschiedenen, besonders an die heimgegangene Gattin, seine einzige Beschäftigung. Er baute für sie und sich in stillem, abgelegenem Waldesfrieden eine Gruft und setzte über das Eingangstor die Worte: „Ewig ist das Fortschreiten zur Vollkommenheit, wenngleich am Grabe die Spur der Bahn unserem Auge verschwindet".

Der Fortschritt zur Vollkommenheit — er war der Leitstern, der ihn sein ganzes Leben geleitet hatte, verklärt durch die feste Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, wie die

Königliche Kunst der Weisheit sie ihre Jünger lehrte: das Leben des Menschen gleicht der Bahn der Planeten, die sich um ihren Ausgangspunkt bewegen, zu dem sie einst zurückkehren.

Im Glauben an diese Wahrheit ist er ein Jahr nach dem Tode seiner Gattin, am 10. September 1777, verschieden.

Unter den Zeitgenossen, die seiner Art und seinem Wesen ablehnend gegenüberstanden, ging die Rede, dieser Herr habe Pläne und Neigungen wie ein König und er sei doch nur ein Graf. Kein Freund hätte ihm ein größeres Lob spenden können. In diesem Manne lebte in der Tat die Weisheit, die Stärke und die Schönheit einer königlichen Seele, eines Fürsten im Reiche der Geister, der eine Königliche Krone, die Krone des Lebens, errungen hat.

Schillers Gönner Friedrich Christian von Schleswig-Holstein und die Orden.

Von

Dr. Hans Schulz in Leipzig.

Der Mannheimer Schauspieler Heinrich Beck, der Freimaurer gewesen ist[1]), hat dem reisenden Dänen Jens Baggesen und seiner Gattin, die den berühmten Schiller persönlich kennen zu lernen wünschten, einen Brief an diesen mitgegeben[2]), die Bekanntschaft in Jena wurde aber noch leichter eingeleitet durch den Philosophen Karl Leonhard Reinhold, Wielands Schwiegersohn, die ebenfalls beide Maurer waren. Es ist bekannt, daß Reinhold und Baggesen seitdem in ihren Briefen den neuen Freund oft erwähnten, daß einer der Briefe Reinholds den fürstlichen Freund des dänischen Dichters, den Erbprinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg veranlaßte, mit dem Grafen Schimmelmann zusammen dem Kranken die Hilfe zu bringen, die seinen Lebensmut hob[3]). Sicher ist, daß Baggesen und der Erbprinz damals nicht Maurer waren, daß die edle Tat nicht aus der Verpflichtung eines Menschheitsbundes, sondern aus warmfühlendem Herzen entsprungen ist. Aber mit der brüderlichen Gesinnung

1) Vgl. MCG 1905, 110.

2) Vgl. Euphorion 1905, 367 f.

3) Vgl. MCG 1905, 141 und Hans Schulz, Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen, Jena 1905 Der berühmte Brief vom 27. November 1791 kam am 13. Dezember in Schillers Hände.

war auch das Interesse an fördernder Gemeinschaft vorhanden. Jens Baggesens Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold, in zwei Teilen, Leipzig 1831, von Baggesens Söhnen herausgegeben, beweist das. Der erste Brief, in dem Baggesen dem Freunde über Friedrich Christian und Schimmelmann schreibt, fehlt aber darin; er galt als verloren[1]); und gerade dieser Brief wirft helles Licht auf ihren Charakter und ihre Beziehungen. Er ist vor kurzem in den Besitz des Schiller-Museums in Marbach gelangt und ist uns in dankenswerter Weise von dessen Verwaltung zur Veröffentlichung überlassen.

Baggesen an Reinhold.

Copenhagen, d. 28ten März 1791.

Schon wider ein Brief von mir! Damit er aber nicht gar zu lang werde seze ich mich erst jetzt hin, einige Augenblicke vor Abgange der Post, ihn zu schreiben. Er wird eigentlich nur Nachrichten enthalten, die aber alle, wie ich hoffe, meinem Reinhold angenehm seyn werden.

Meine Sophie ist wider wohl, und die Wirkung davon ist natürlicherweise, daß auch ich mich besser befinde — ob es schon noch lange nicht mit meiner Gesundheit weit her ist. O! Reinhold! was gäbe ich nicht für dies mir bis dato völlig unbekannte Kleinod! Alles! Bis auf alles was ich mir sonst wünsche — alles außer meiner Frau, meiner Freunde, und der Lecture Kantens und Ihrer Schriften! Es ist gar zu traurig, nicht einmal einen freundschaftlichen Brief ohne Schmerzen schreiben zu können. Aber weg mit den Gedanken daran! Meine Sophie ist gesund, ist munter, ist glüklich — ich bin es auch.

Sie werden Sich erinnern, liebster Reinhold, daß unter andern mir unvergeßlichen Gesprächen in Jena, eins auch einmahl auf die Möglichkeit, Sie hier in Copenhagen zu besizen, fiel. Die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori können weder Kant noch Sie zum erstenmal mehr beschäftigt haben, als diese Möglichkeit synthetischer [!] Lebens und Umgangs a posteriori mich damals, nachher und immer beschäftigte. Mit welcher Freude erfuhr ich daß die Erfüllung des schönsten aller meiner Träume von Ihrer Seite keine unüberwindliche Schwierigkeit haben würde — aber mit welcher Entzükkung nehme ich jezt wahr, daß die Hindernisse hierseits, die mich vor kurzen fast zur Verzweifelung hierüber brachten, auch wegzuräumen sind! Wenigstens werden die noch zu überwindende Schwierigkeiten mehr die Form als die Sache selbst betreffen.

Der liebenswürdige, und über alle Prinzen unendlich erhabene Prinz von Hollstein Augustenburg wünscht nichts inniger und herzlicher,

[1]) A. a. O. I 15.

als den schönsten nahrhaftesten und heilsamsten aller Bäume, die je dem philosophischen Boden Deutschlands entsprossen sind, hieher in unsrer noch öden und sandigten Gegend verpflanzen zu können. Alles was hier Philosophie athmet, wahre Aufklärung liebt, und das Eine was Noth ist schäzt, wünscht es mit Ihm — und zwar ist dessen Zahl, leider! nicht Legio — Was aber der Qvantitet abgeht wird, wie ich mit ziemlicher Zuversicht behaupten darf, durch die Qvalitet ersezt — Schwerlich giebt es mehr als ein[en] Prinz in der Welt, der noch dazu am Hofe lebt, der Ihre Theorie des VorstellungsVermögens dreimal hinter einander in der Reihe ließt[1]), und darüber doch nicht Mirabeaus Monarchie Prussienne oder Contrat social, vergißt — noch fast weniger wird man einen zweiten Minister in Europa finden, der wie der unvergleichbare Ernst Schimmelmann, Kants Critik der Reinen und practischen Vernunft und der Urtheilskraft zur Erhohlungslecture wählen kann, und wählen mag. Wenn ich mir die Entzükkung vorstelle, womit Ihre Wahrheit über alles liebende Seele, Ihr für alles wahrhaft schöne und Gute leidenschaftliches Herz, innigstgeliebter Reinhold! die Bekanntschaft dieser erhabensten, besten, seltendsten aller Menschen, die ich bis jezt kennen gelernt habe, und dessen unaussprechlich angenehmen Umgang mir die Erde gänzlich im Paradies verwandelt — wenn ich mir den gedoppelten Himmel, der mir in dieser Entzükkung wartet — und den seegenvollen Einfluß den jeder neue Himmel auf die Erde haben muß hinzudenke — o! da mögte ich die Feder wegwerfen, und beweinen, daß gewisse Menschen so wenig Ihre Raisonnements, und so gar nicht Ihre Empfindungen darstellen können.

Es hängt von Ihnen ab, das Ideal meines Kopfs und meines Herzens in Beziehung auf obenerwähnte Personen und Dänemark überhaupt zu realisiren. Wollen Sie zu uns kommen? und unter welchen Bedingungen? Würde es Ihnen, zum Beispiel, unangenehm sein die Ueberaufsehung der zweckmässigern Volkserziehung hier zu haben, durch leichte Winke, durch eine Thätigkeit, die Ihnen zehnmal weniger Zeit als eins Ihrer Collegien in Jena, und tausendmal weniger Langeweile kosten würde, Einfluß auf Millionen zu haben, die Glückseeligkeit künftiger Geschlechter durch einen einzigen guten Rath zu begründen, den Saamen zur schönsten Erndte der Nachwelt — auch ausser Ihren litterairischen Werken zu streuen? Wie konnte ich daran zweifeln? Sollte Reinhold die Lage nicht reitzend finden, worin er die Erziehung des Menschengeschlechts im ganzen, und die Erziehung einer Nation im einzeln, neben einander besorgen konnte? Was die

[1]) Er gestand mir, nur das erste Buch meines „Versuches“ [einer Theorie des Vorstellungs-Vermögens] gelesen zu haben. Reinhold an Baggesen, Jena, August 1791, nach dem Besuche des Prinzen. A. a. O. I 66.

Sprache betrifft, zweifle ich nicht, daß Sie sie ja bald lernen werden, vorausgesezt, daß Sie es wollen. Übrigens versteht alles deutsch hier, so daß der Anfang nichts unangenehmes für Sie haben würde — und nach zwei Jahren würden Sie Dänisch so gut wie ich wissen.

Überlegen Sie es, liebster Reinhold! Wollen Sie zu uns kommen? Schreiben Sie mir so bald als möglich Ihre Bedingungen, wie viel Sie durchaus brauchen? u. s. w. Ich habe 1000 Thr. Sollten Sie Sich im Anfang mit 1200 fester Gage behelfen können. Um der guten Sache willen! lassen Sie mich nicht lange auf Antwort warten. O! wenn Sie es nur halb so heftig wie ich, wünschten!

Bald hätte ich vergessen Ihnen das, was ich Ihnen eigentlich schreiben soll, zu melden. Es betrifft eine Geldsache, und Geld vergesse ich nur gar zu gern. Es müssen nehmlich 100 L$^{d'or}$ an Ihrer Addresse aus Hamburg angelangt sein für Weishaupt in Gotha — womit es folgende Bewandtniß hat.

Ich weiß nicht, ob Sie diesen interessanten Mann anderswoher kennen, als aus seinem systhematischen Unsinn in den Zweifeln über die K. Begriffe von Z. u. R.[1]) (welche freilich einen sehr unangenehmen Begrif a posteriori — fast möchte ich lieber a posterioribus sagen — von ihm geben.) Doch — Sie müßen nothwendig seine Geschichte kennen — genug er ist unglücklich, und (seine metaphysische Sünden abgerechnet, die er leider mit vielen Heiligen theilt) er hat es nicht um die Welt verdient Mangel zu leiden. Er ist ein Opfer unsrer lieben Feinde, und wäre es bloß als Märtyrer der guten Sache, und wegen ein Paar Aufsäze von ihm die mir sehr gefallen haben, verdient er schon darum Theilnehmung Mitleiden und Unterstüzung. Nun ist die kleinste Tugend meines (unsres?) vortrefflichen Printzen Wohlthätigkeit — Er hat erfahren daß Er Noth litt, wußte aber nicht, wie Er Ihm auf eine gute Art, ohne daß es für beide unangenehmes Aufsehen machen sollte, das Geld zu Händen kommen lassen sollte, befrug mich um Rath darüber und ich schlug ihm vor, es von Hamburg oder Leipzig aus Ihnen zu addressiren, in der Ueberzeugung, daß Sie mit Vergnügen es auf einer guten Art nach Gotha besorgen würden. Ich versprach Ihnen dabey zu schreiben. Als aber der Tag kam — der vorige Posttag — erschien kein Baggesen, und noch weniger [der] Brief. Der Prinz wartete bis zum lezten Augenblick, und als ich nicht kam, schikte [er] in der Eile das Geld weg, und schrieb Ihnen ein Paar Worte, wofür Er jezt durch mich, der Schuld daran ist, um Verzeihung bittet.

Noch eine kleine Nachricht. Der Prinz geht diesen Sommer mit seiner liebenswürdigen Gemahlin, unsrer Kronprinzessin, abermals nach Carlsbad, und Sie werden ohne Zweifel die Freude reciprociren die er

[1]) Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum. Nürnberg 1788.

haben wird, Sie zu sehen. Schreiben Sie mir, theuerster Freund meiner Seele! ein Paar Worte nur so bald als möglich, damit ich wisse wie Sie und die liebenswürdige Freundin meiner Sophie leben. Gott erhalte und seegne Sie mit allen Ihren Werken und Kindern! Alle mögliche söhnliche Empfehlungen an unsern Vater.[1]) Euer ganz ergebener

Baggesen.

Mit welcher Interesse erwarte ich die folgende Theile der Schulzischen Prüfung! Dieser Schulz ist mir ein gar lieber Mann!

Der Antrag, nach Dänemark zu kommen, erfüllte Reinhold, der am 8. April antwortete, und Wieland mit lebhafter Freude[2]). Aber letzterer hatte schon Zweifel, ob er etwas mehr als ein freundschaftlicher Dichtertraum wäre. Friedrich Christian hat Reinhold allerdings im Sommer 1791 auf der Rückkehr von Karlsbad in Jena besucht, es ist aber erst einige Jahre später, 1793, Lavaters Einfluß gelungen, seine Berufung als Professor der Philosophie nach Kiel zu erlangen.

In diesem Briefe erhalten wir die früheste Kunde davon, daß auch der verfehmte Stifter des Illuminaten-Ordens, Adam Weishaupt, und noch früher als Schiller, des Erbprinzen Unterstützung genossen hat[3]). Friedrich Christian hatte die in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre erschienenen Illuminaten-Schriften mit großem Eifer gelesen und daraus große Achtung für Weishaupt gewonnen, damals aber noch keine Verbindung mit ihm angeknüpft. Der in seinem Vaterlande Bayern so arg angefeindete Professor lebte als Hofrat in Gotha unter dem Schutze des Herzogs Ernst II. von Gotha und Altenburg, mit schriftstellerischer Arbeit beschäftigt. Auf einer Reise von Karlsbad nach Pyrmont im Sommer 1790 soll der Erbprinz von Schleswig-Holstein nach jetzt verschollenen Aufzeichnungen des ihn begleitenden Augustenburger Hofpredigers Christian Jessen[4]) den interessanten Mann zur Tafel gezogen und darauf einen Briefwechsel mit ihm angeknüpft haben. Sicher ist, daß er am 29. März 1791 einen Brief Weishaupts erwähnt, der noch nicht der Dank für das Geschenk ist, aber dieser und

[1]) Damit ist Wieland gemeint.

[2]) Vgl. Robert Keil, Wieland und Reinhold, Leipzig 1885, S. 128. Wielands Brief vom 13. April 1791.

[3]) Nur ganz allgemein wird er erwähnt bei Leopold Engel, Geschichte des Illuminaten-Ordens, Berlin 1906, S. 400 u. 456.

[4]) Vgl. M. Michelsen in „Zeitschrift für weibliche Bildung“, Leipzig, 8. Jahrg., 1880 S. 59.

andere Briefe aus Gotha sind beim Brande der Christiansburg untergegangen wie die von Schiller. Eine Verbindung zwischen beiden, die sich in der Hauptsache in einer regelmäßigen Unterstützung ausdrückte, ist bis zum Juli 1813 nachweisbar; im Juni 1814 starb der Herzog.

Für sein Interesse an geheimen Gesellschaften und ihrer Tätigkeit gibt es ein anderes Zeugnis, das tiefer in das Wesen dieser Orden und „Kränzchen“, wie es in Friedrich Christians brieflicher Geheimsprache heißt, hineinleuchtet. Als Baggesen 1793 wieder nach Deutschland reiste, gab er ihm den Auftrag, Nachforschungen anzustellen, wie im folgenden zu sehen ist[1]).

Friedrich Christian an Baggesen.

Ich habe Ihrem Wunsche zufolge lieber B. einige Gegenstände aufgezeichnet, über welche ich nähere Auskunft und ausführlichere Nachrichten zu haben wünschte.

Theils der zunehmende public spirit unserer Tage, theils noch andre Ursachen haben allerley Verbrüderungen veranlaßt, um mit gemeinschaftlichen Kräften mehr oder minder planmäßig bestimte wissenschaftliche oder politische oder überhaupt algemeine Zwecke zu erreichen. Alle solche Verbrüderungen sind interessant, ich empfele sie im algemeinen Ihrer Aufmerksamkeit. Wo nur irgend eine existirt, die einen für die Menschheit wohlthätigen Zweck hat, da bitte ich Sie Nachrichten über dieselbe einzusamlen, und mich mit den Vorstehern und den thätigen Mitgliedern bekant zu machen.

Die geheimen Verbrüderungen haben unter allen natürlich das größte Interesse, wenigstens für den noch Uneingeweihten, der immer etwas mehr oder weniger wichtiges unter dem Schleyer des Geheimnisses verborgen glaubt. Sie sind dem Philosophen wichtig,

theils wegen des möglichen Schadens, den sie stiften können, da sie nur zu leicht in den Händen der Haabsucht und Herschgierde ein Werkzeug des Betrugs, ein Beförderungsmittel des Aberglaubens und der Barbarey und eine Stüze des fürchterlichsten Despotismus werden können,

Sie sind aber auf der andern Seite interessant wegen des grosen Gewinstes, der durch sie der guten Sache zufließen kann. Denn

Was kann nicht eine enge Verbrüderung mehrerer guter Menschen, die gemeinschaftlich und nach einem bestimten überlegten Plane zu Werke gehen, für die Beförderung einer höhern Kultur und Moralität, für die Aufklärung eines Volks thun? wie viel schneller,

[1]) Als Baggesens Briefwechsel Nr. 60 in der Königl. Bibliothek zu Kopenhagen aufbewahrt.

wie viel mehr, wie viel dauerhafter kann sie nicht wirken, als ihre Mitglieder jeder einzeln von dem andern isolirt, und nach einem andern Plan wirkend. Ueberhaupt zusammenhängendes planmäßiges Wirken wird höchst selten die Sache eines einzelnen Menschen, aber wohl die einer eng verbundenen Geselschaft sein können.

Enge Verbrüderungen können den Mängeln unsrer Erziehungsanstalten, die noch lange, wenigstens in unsern heutigen bürgerlichen Verfassungen, unvolkommen bleiben werden, am mehrsten abhelfen. Sie können den ächten Geist der Philantropie, dessen Entstehung und Ausbildung so vieles hinderlich ist, erwecken, nähren, stärken, den Enthousiasm für alles gute, schöne, grose unterhalten und dadurch auch dem einzelnen Menschen eine Quelle von Genuß eröffnen, die in unsern Monarchien beynahe ganz unbekant ist.

Enge Verbrüderungen sind in Zeiten, wo Despotismus und Verfolgungsgeist herschend, wo die guten Menschen in ihrer Thätigkeit gehemt sind, isolirt stehen, vielleicht gar eben ihrer Vorzüge willen Gefahr laufen, sehr wilkommen. Sie können dem Einzelnen einen Rückhalt geben, und dadurch mehr Zuversichtlichkeit, Ruhe und Muth einflößen, dem Verfolgten und Unterdrückten können sie Zufluchtsörter verschaffen, und Quellen zu Hilfe und Unterstüzung öffnen u. s. w.

Sie sehen lieber B., daß ich die Nüzlichkeit enger Verbrüderungen zu den philantropischen Zwecken nicht verkenne, und solche Verbrüderungen müssen in einem noch unaufgeklärtem Zeitalter, wie das unsrige, und zumahl in einem Zeitalter des Despotismus und der Intoleranz, wie das uns zunächst bevorstehende wahrscheinlich seyn wird, mehr oder minder geheim seyn.

Ich glaube nach allem vorhergehenden nicht bei Ihnen den Verdacht einer blos eiteln Neugierde zu verdienen, wenn ich Sie bitte, so viel als möglich über solche enge und geheime Verbrüderungen einzusamlen als möglich. Eine jede ist interessant. Keine scheine Ihnen alzu klein und unwichtig. Dem philosophischen Beobachter ist nichts unwichtig, was nur im geringsten auf Wohl oder Weh, Genuß oder Elend des Menschen, Aufklärung, Wissenschaft u. s. w. Einfluß haben kann.

Bekümmern Sie Sich daher, wenn ich Sie bitten darf, um die Geschichte, das Sistem, die Organisation, die Thätigkeit u. s. w. einer jeden.

Die neue offne Freymaürerey in Hamburg hat schon lange meine Neugierde rege gemacht. Ich bin kein Freymaürer, glaube aber ziemlich viel davon zu wissen. Unterrichten sie mich doch en detail von jener Freymaürey. Ich habe wegen der Chefs gutes Zutrauen zu derselben. Kann die Aufnahme in der dortigen Loge so geheim gehalten werden,

daß man auswärts und namentlich hier [in Kopenhagen] nichts davon erfährt?

Was thut diese Loge? Wie wirkt sie, und wie wirkt sie auch ausserhalb. Wie ist ihre Constitution? Wie weit geht der Despotismus der Vorsteher? (Ich bin nicht sehr abgeneigt unter gewissen Bedingungen die Nothwendigkeit eines gewissen Despotism einzuräumen) Hat die lezte Uneinigkeit Folgen gehabt und was ist eigentlich die Veranlassung derselben. —

Existirt der Ill[uminaten] Ord[en] noch? und in welcher Gestalt. Die alte Hülle war bey der Publicität, die der Ord. erhalten hatte, nicht mehr tauglich. Sie wissen aber, daß ich den Versicherungen, die Idee den Zweck des O. durch eine enge Verbrüderung zu erreichen sey aufgegeben, nicht Glauben beymesse, und warum nicht? Lassen Sie Sich nur nicht durch Mental Reservationen, durch Jesuitische Ausflüchte irre machen! Der Ill. Ord. kann freylich in seiner vorigen Gestalt untergegangen seyn. Aber er existirt sicher noch in einer andern und hat wahrscheinlich einen andern Nahmen. Suchen Sie den Plan desselben zu erfahren! Das Sistem, die Art und weise, wie verfahren wird, die inre Organisation, die Gewalt der Vorsteher. Wie weit geht sie? Ob das Spionirsistem noch beybehalten worden.[1]) Wie die Communikation unter den von einander entfernten Mitgliedern unterhalten wird? Welche vorzüglichen Männer gehören zu den Mitgliedern und wie denken diese von der Sache? Hat der Ord. noch unmittelbaren politischen Einfluß, und auf welche Weise erhält und benuzt er diesen. Hat er auch litterarische Zwecke, und welche, und wie sucht er diese zu erreichen. Wie denkt der Ord. über Staatsverfassungen und die Art sie zu reformiren, wie über Revolutionen? Wie sind die religieusen Meynungen, die er annimt oder begünstigt? Wie ist die Moral des Ord.? Hat der Ill. Ord. Einfluß auf die französische Revolution gehabt? Sie wissen, was darüber behauptet wurde[2]). Welchen Einfluß haben überhaupt geheime Geselschaften auf diese merkwürdige Epoche gehabt? Wie heißt die Geselschaft, von der La Rochefautcoult gesprochen? und hat sie sich mit dem Ill. Ord. nicht vereinigt. Beyde schienen mir Kinder eines Geistes zu seyn. Welchen Einfluß haben geh. Geselsch. überhaupt und der Ill. Ord. insbesondere auf die gegenwärtige Stimmung des Zeitalters gehabt. Ich thue diese Frage, weil es so oft zuversichtlich behauptet wird, daß

[1]) Weishaupt an Zwackh, 10. März 1778: Ich mache jeden zum Spion des andern und aller.

[2]) Prinz Karl von Hessen, Schwager König Christians VII. von Dänemark und Onkel von Friedrich Christians Gemahlin, der bekannte Freimaurer und Beschützer des sog. Grafen St. Germain, beschuldigte die Illuminaten in diesem Sinne.

geh. Ges. die jetzige Gährung erzeugt haben, obgleich ich mir ihr Entstehen auch ohne geheime Geselschaften sehr natürlich erklären kann.

Jesuiten. Lassen Sie diese nicht aus der Acht. So lächerlich das ist, was Zimmermann Jesuitenriecherey der Berliner[1]) nent, so thörigt wäre auch wieder anderntheils die Gleichgültigkeit und Unaufmerksamkeit, welche verschiedene über diesen Gegenstand anempfelen.

Reisende versichern, daß nicht bloß in Frankreich, sondern auch in Deutschland, selbst in Wien, mehrere Exjesuiten als Freunde der neuern Demokratie bekant sind, und daß dadurch der Ord. den Fürsten verdächtig zu werden anfängt, in wie weit ist diese Nachricht gegründet? Welche Rolle haben die Jesuiten in den lezten Jahren in Deutschland, welche in der französischen Revolution gespielt? Solte ihr Ehrgeiz nicht den Plan, der civilisirten Welt repräsentative Verfassungen zu geben und dadurch den Weg zur grosen europäischen Republik zu bahnen, aufgefaßt haben und izt befolgen? Dies ist dünkt mich der einzige Weg zu einer Universalregierung oder Universalmonarchie, wie mans nennen will, für eine Geselschaft wie die ihrige, denn daß Ehrgeiz und Herschsucht und nicht fanatischer Eifer für die römische Kirche und den päbstlichen Stuhl sie antreibt, beweißt ihre Geschichte in Paraguay. Sie wissen, wer das Gegentheil behauptet.

Ich bin, verwundern Sie Sich nicht über dies Geständniß, dem Jesuitensistem nicht so abgeneigt wie viele, oder richtiger, und bestimter zu reden, ich fahre nicht gleich auf vor Schrecken oder Zorn, wenn ich von Jesuiten höre, der Nahme bringt mich nicht in Leidenschaft. Solte es nicht möglich, solte es nicht wahrscheynlich seyn, daß die Zwecke eines Sistems, dem so viele talent und einsichtsvolle Menschen anhangen, durch die Länge der Zeit geläutert rein und edel werden können? solte es daher nicht möglich seyn, daß das Jesuitensistem einst annehmungswürdig seyn könte? auch für gute und sehr moralische Menschen?

Leider sind Baggesens Briefe von dieser Reise, die seine Berichte an den Herzog enthalten haben, gleichfalls bei dem Kopenhagener Schloßbrande zugrunde gegangen. Eine Spur von seinen Bemühungen finden wir in einem Briefe des bekannten Freimaurers und Illuminaten J. J. C. Bode an den Rat Becker und den Hofgärtner Wehmeyer zu Gotha, aus Weimar, den 17. Julius 1793[2]), in dem es heißt, er bäte sie, den Professor Baggesen, „wenn es einigermaaßen thunlich ist, künftigen Dienstag in der kleinern Gesellschaft Eins und Zwey kennen zu lehren.

[1]) Nicolai, Gedike, Biester.

[2]) In meinem Besitz. H. S.

Ich bin sein Gevatter im strengsten Verstande. Auch ersuche ich sehr, daß H. Rath Becker dem Herrn Professor Baggesen einen Brief nach Nürnberg mitgeben möge, um dort dessen Kenntniß mit Drey zu vermehren, oder auch, falls man in Gotha behindert wurde, ihm dort zum Beginn von Eins, Zwey und Drey zu empfelen. Daß und wie mir die Sache angelegen ist, hoffe ich Ihnen nächstens mündlich sagen zu können." Der kranke Bode starb noch im selben Jahre[1]). Vermutlich bezieht sich dieser Brief auf die ersten Grade des Illuminatenordens, denn in der Liste der Besucher der Gothaischen Freimaurerloge ist Baggesens Name nicht zu finden.

Erst im nächsten Jahre trat der Erbprinz Friedrich Christian einer geheimen Gesellschaft näher. Elisa von der Recke und der Philosoph Reinhold mögen ihn dem Freimaurerorden zugeführt haben. Ganz heimlich wurde er am 14. Oktober 1794 in einer außerordentlichen Logenversammlung, welche die Loge „Emanuel" in Hamburg unter Leitung ihres Meisters v. St., Friedrich Ludwig Schröder, im Hause desselben abhielt, aufgenommen und noch an demselben Tage in den zweiten und dritten Grad befördert[2]). Er ist bis zu seinem Lebensende in enger Verbindung mit Schröder gewesen, besonders zur Zeit von Deutschlands tiefster Erniedrigung und während der Befreiungskriege hat er nach dem Zeugnis seiner Gemahlin eifrig mit Freimaurern verkehrt, es sollen noch Briefe an Schröder und solche freimaurerischen Inhalts von ihm vorhanden sein — wo sind sie?

---

[1]) Es ist eine gewisse Hoffnung vorhanden, aus seinem Nachlaß noch mehr Kunde zu erhalten.

[2]) Gütige Auskunft der beikommenden Stelle in Hamburg.

Andreas Bodenstein von Karlstadt.

Eine Besprechung.

Das Schicksal des großen Erasmus von Rotterdam, von konfessioneller Voreingenommenheit der Welt in schwarzen Farben abgemalt zu werden, teilt auch ein anderer hochbedeutender Mann der Reformationszeit, der langjährige Amtsbruder Luthers in Wittenberg, Andreas Bodenstein, nach seinem Geburtsort Karlstadt am Main gewöhnlich Andreas Karlstadt genannt. Die abfällige Beurteilung desselben hebt schon mit dem Jahre 1522 an, wird bald mit allerlei bodenlosen Erfindungen verstärkt, von den folgenden Jahrhunderten ohne Prüfung übernommen und zu einer gemeinen Meinung erhoben. Einige Stimmen, die sich zur Verteidigung des bitter Verfolgten erhoben, im 16. Jahrhundert des Züricher Reformators Heinrich Bullinger, im 18. des wackeren Ostpreußen Gottfried Arnold[1]) und des schweizerischen Reformierten Joh. Konr. Füßlin 1776, im 19. des Königsberger Professors H. W. Erbkam, der wenigstens teilweise billiger urteilte[2]), verhallten wirkungslos; ja im Jahre 1856 lieferte C. F. Jäger ein Leben Karlstadts, welches alle Lügen über Karlstadt bequem zusammenstellte und reichlich vermehrte und seit 50 Jahren ohne Antwort blieb.

Unbefangenen mußten immer Zweifel über die Richtigkeit der Überlieferung aufsteigen und einzelne Anklagen erwiesen sich ihnen bei sorgfältiger Untersuchung als haltlos; aber ein sicheres Urteil zu gewinnen, erforderte die Prüfung unendlich vieler zerstreuter alter Berichte über das Leben Karlstadts, und seine Lehren genauer kennen zu lernen überstieg die Kräfte des Einzelnen; denn seine Schriften sind höchst selten; die meisten Bibliotheken besitzen nur einzelne derselben und oft nur die weniger wichtigen und wo sie zu finden seien, darüber wußte man keinen Rat.

Die letzten Jahre haben einen erfreulichen Umschwung gebracht. Dr. Ernst Freys, Kustos der Hof- und Staatsbibliothek in München und Dr. Hermann Barge zu Leipzig haben in gemeinsamer Arbeit ermittelt, welche Druckschriften Karlstadts sich auf den deutschen und schweizerischen Bibliotheken vorfinden, haben dieselben genau beschrieben und teils aus diesen Drucken, teils

1) Unpartheyische Kirchen- u. Ketzer-Historie. Buch 16, Kap. 19, 1700.
2) Erbkam, H. W. Gesch. d. protest. Sekten i. Z. d. Ref. 1848. S. 174-286.

aus andern Nachrichten die Zeit der Veröffentlichung festgestellt und die Ergebnisse im Zentralblatt für Bibliothekswesen, Jahrgang XXI 1904, S. 153—179; 209—243 und 305—331 mitgeteilt. Auf dieser so gewonnenen sicheren Grundlage hat dann Hermann Barge in einem großen zweibändigen Werk: Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1905 I, S. 500; II, S. 632, das Leben Karlstadts beschrieben und seine Schriften unter Mitteilung von Auszügen eingehend besprochen (Leipzig, Friedrich Brandstetter).

Der Verfasser hat sich nicht begnügt, die außerordentlich große und zerstreute Literatur mit unendlicher Mühe heranzuziehen, sondern auch eine ganze Reihe von Archiven nach neuen Quellen durchforscht, zu Weimar, Zürich, Basel, die Ratsbücher zu Wittenberg und in beiden Bänden als Anhang zahlreiche, bisher ungedruckte Urkunden mitgeteilt, welche viele Dunkelheiten zerstreuen und viele schiefe Urteile endgültig abtun. Auf seine Anregung hin ist auch ein verloren geglaubtes Werk Karlstadts über des Augustinus Schrift „De spiritu et litera“, in England aufgefunden worden, woraus Bd. I, S. 72 und 90, sowie Bd. II, S. 533—544 die beachtenswerte Widmung an Joh. v. Staupitz und eine Reihe von Stellen abgedruckt stehen.

Es ist klar, daß den seit Jahrhunderten aufgehäuften zahllosen Entstellungen nur durch die eingehendste Widerlegung ein Ende bereitet werden konnte und man wird dem Verfasser für seine wahrlich nicht sehr angenehme Bemühung warmen Dank zollen, auch den Mut bewundern, mit welchem er ohne Rücksicht auf größte Namen die geschichtliche Wahrheit gegenüber konfessioneller Voreingenommenheit unverhüllt vertritt. Barge ist ein in theologische Dinge sehr gut eingeweihter Historiker.

Auf Grund sorgfältiger Prüfung des Werks stehe ich nicht an zu behaupten, daß sein Zweck erfüllt, die ganze ältere Literatur über Karlstadt dem Schicksal der Veraltung anheimgefallen ist.

Karlstadt, vor 1480 geboren, stand bis in reifere Jahre ebenso wie Luther auf dem Boden der Römischen Kirche. Der Jurist Christoph Scheurl rühmte von ihm im Jahre 1508 in einer zu Wittenberg gehaltenen öffentlichen Rede: „Er ist ein im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen ausnehmend unterrichteter Mann, ein großer Philosoph, ein größerer Theologe, ein vollkommener Thomist. Obwohl selbst hervorragend,

blickt er neidlos auf fremde Tüchtigkeit, spendet ihr vielmehr Lob, setzt niemand herunter, sondern redet von jedermann gut, weshalb ihn ohne Unterschied alle zusammen mit mir lieben und verehren". Ein fast einjähriger Aufenthalt in Rom 1515—1516, der Verkehr mit den dort weilenden Humanisten, die Vertiefung in Joh. Reuchlins Schriften „Vom wundertätigen Wort" und der „Kabbalah", und in die Schriften des heiligen Augustinus, auf die er durch Luther aufmerksam gemacht worden war, erschütterten seinen alten Glauben; im Jahre 1517 gab er des Augustinus Schrift „Über Geist und Buchstabe" mit Anmerkungen in den Druck, mit einer am 18. November 1517 an Staupitz gerichteten Vorrede, worin er diesen als weitblickenden Beförderer der reineren Theologie preist, sich als seinen warmen dankbaren Anhänger bekennt und erzählt, welche geistigen Kämpfe er habe durchmachen müssen, um sich von seinen hergebrachten Anschauungen zu befreien; in einer zweiten Anrede an die Studierenden beglückwünscht er dieselben, daß sie jetzt an die echte Quelle der Theologie, an die heiligen Schriften geführt würden, wobei er Martin Luthers rühmend gedenkt, der vieles vermöge, da Frömmigkeit und Schärfe des Urteils, nicht weniger große Beherrschung der Lateinischen, Griechischen und Hebräischen Schriften sich bei ihm vereinigten[1].

Am 13. April 1517 schlug Karlstadt an der Schloßkirche 152 gedruckte Thesen an, welche die Hoffnung, durch Wallfahrten und durch Opfergaben Ablaß von Sünden zu erlangen, bekämpften, sieben Monate vor dem Anschlag der Ablaß-Thesen Luthers[2].

Nachdem Luthers Thesen gegen den Ablaß von Tetzel und von Joh. Eck bekämpft worden waren, trat am 9. Mai 1518 Karlstadt mit 406 „Verteidigungs-Sätzen für die heiligen Schriften und für die Wittenberger" hervor; in Anbetracht, daß in Luther die ganze Universität Wittenberg und insbesondere die theologische Fakultät angegriffen seien, nahm er Luther kräftig in Schutz und stellte dabei die außerordentlich wichtigen Sätze auf: „Dem Wortlaut der Bibel gebührt der Vorzug sowohl vor den Lehrern der Kirche, als vor dem Zeugnis der ganzen Kirche, den Beschlüssen allgemeiner Konzilien; wo der Herr oder seine Apostel schon gesprochen haben, soll der Papst kein neu Gesetz geben":

[1]) Barge 1, 90-93 und 2, 533—535.

[2]) Thudichum, F., Papsttum und Reformation im Mittelalter 114?—1517, S. 426. 1903.

„die Exkommunikation ist ein Mißbrauch und ein Fürst zu loben, der verhütet, daß das Lamm dem reißenden Wolf oder dem Löwen (Leo X!) in den Rachen geliefert werde". Karlstadt war der erste und einzige Mann in Deutschland, der öffentlich für Luther in die Schranken trat, und damit ein Erlöschen des angezündeten Feuers verhinderte. Eck forderte ihn hierauf am 14. August 1518 zu einer öffentlichen Disputation heraus, an welcher nachträglich auch Luther die Teilnahme gestattet wurde, die dann in Leipzig stattfand und die bedeutendsten Folgen nach sich ziehen sollte.

In irgend einer Abhängigkeit von Luther hat Karlstadt nie gestanden; er betrachtete, wie wir jetzt aus der Widmung seines in England wieder aufgefundenen Buches wissen, den Joh. v. Staupitz als seinen eigentlichen Lehrer, wie es ja Staupitz auch für Luther gewesen ist, und folgte außerdem den Bahnen des Joh. Reuchlin und des Erasmus, von denen Luther sich sehr früh entfernte.

Seit 1520 offenbarte sich ein schon merklicher Gegensatz der beiden bisher gemeinsam kämpfenden Männer. Karlstadt beschritt durch sein bedeutsames Werk „Über die Kanonischen Schriften" vom 18. August 1520, teils dem Erasmus folgend, teils mit selbständigen Forschungen, die Bahn der Bibel-Kritik, stellte die Evangelien als oberste Quelle der Lehren Jesu hin, die Briefe, auch diejenigen des Paulus, erst an zweiter Stelle, und trat damit in Gegensatz zu Luther und zu Melanchthon, welche den Paulus-Briefen den Vorzug gaben; er erklärte auch den Jakobus-Brief für eine alte und wertvolle Urkunde, während Luther ihn als einen „strohernen" Brief beiseite setzte[1]).

Nachdem Luther am 3. April 1521 zum Wormser Reichstag gereist und dann seit dem 4. Mai verschwunden war, die ganze Reformbewegung ihres Führers beraubt schien, entfaltete Karlstadt, der sich längst im päpstlichen Bann befand und natürlich auch als der Reichsacht verfallen galt, eine rastlose Tätigkeit, um die Anhänger der Reform zu ermutigen und diese nach allen Richtungen mit rücksichtsloser Entschiedenheit weiterzuführen. In verschiedenen Schriften und öffentlich angeschlagenen Thesen brachte er seine

---

[1]) Wenn A. Hausrath, Luthers Leben 1, 489 (1904) behauptet, Karlstadt habe den Jakobus-Brief nur darum gegen Luther verteidigt, weil er darüber ein einträgliches Kolleg las, so beruht dies auf Unkenntnis verschiedener Tatsachen, namentlich auch der, daß nach dem Statut der Universität Wittenberg alle Vorlesungen unentgeltlich waren.

Forderungen zur Besprechung, ohne zunächst irgendwelche Änderungen im Gottesdienst vorzunehmen; in seinen Thesen vom 17. Oktober 1521 warnte er davor, daß der einzelne eigenmächtig Änderungen vornehme, es müsse das von der Gemeinde geschehen, nachdem dieselbe genügend unterrichtet worden sei. Und darnach hat er gehandelt. Seit dem 17. Dezember forderten die Bürger den Rat auf, die Durchführung näherbezeichneter Reformen in die Hand zu nehmen, und am 24. Januar 1522 beschloß der Rat eine Kirchenordnung in 17 kurzen Sätzen, die den Anträgen Karlstadts entsprachen. Alle Änderungen, insbesondere auch die Entfernung der Bilder und Altäre, sind unter der obrigkeitlichen Leitung des Rats in Vollzug gesetzt worden.

Einen so klar gedachten, echt christlichen Grundsatz aufgestellt und verwirklicht zu haben, gereicht Karlstadt zu dauerndem Ruhm.

Diese Vorgänge in der Stadt Wittenberg, wozu noch das kühne Vorgehen der Klosterbrüder Luthers hinzukam, erregten in ganz Deutschland das größte Aufsehen, und der damals im Reichsregiment zu Nürnberg sitzende Herzog Georg von Sachsen sandte alsbald an den Kurfürsten Friedrich eine Reihe von Schreiben, worin er dessen Einschreiten gegen die Wittenberger verlangte und, wenn das nicht geschehe, mit Maßregeln des Regiments drohte. Der Erfolg davon war, daß der Kurfürst an Luther den Auftrag ergehen ließ, die Veränderungen in Wittenberg rückgängig zu machen. Luther hat nun freilich die ausgetretenen Mönche nicht ins Kloster zurückgeführt, die Stillmesse nicht hergestellt, aber die Bilder, soweit sie noch vorhanden waren, ließ er wieder aufstellen, die Altäre wieder aufbauen und — was das wichtigste war — Hostie und Kelch wieder, als wenn es Leib und Blut Christi wäre, unter Geklingel feierlich in die Höhe heben (Elevation).

Karlstadt wollte sich das Recht der freien Meinungsäußerung nicht rauben lassen und gab im April 1522 eine lateinische Schrift über die Messe in eine Wittenbergische Druckerei, worin er die hergestellten papistischen Gebräuche als schriftwidrig bekämpfte, in Ausdrücken, die sehr derb, aber in der damaligen Zeit nicht ungewöhnlich waren. Die Universität ließ dieselbe konfiszieren und beschloß Einführung der Bücherzensur, nicht ganz so, aber ähnlich wie sie das Wormser Edikt Karls V. vorgeschrieben hatte! Damit beginnen die Schritte der Lutheraner, Karlstadt in Wittenberg lahm zu legen. Er unterließ

seit März 1523 die Führung des Doktortitels, weigerte sich ferner an der papistischen Messe im Allerheiligenstift teilzunehmen und begab sich September 1523 nach der Stadt Orlamünde, indem er die dortige, dem Allerheiligenstift einverleibte Pfarrei, deren Überschüsse ihm als Archidiakonus gebührten, selbst zu versehen anfing. Hier führte er nun, wiederum mit Zustimmung und Zutun der Gemeinde, dieselben Neuerungen ein, wie es im Januar 1522 in Wittenberg geschehen war, unterließ auch die Kindertaufe. In Orlamünde, wie in anderen benachbarten Orten waren von früheren Zeiten her die böhmischen Brüder sehr zahlreich, und mit ihnen fühlte sich Karlstadt ganz eins, sowie sie entschieden zu ihm hielten. In einer Schrift vom 29. Dezember 1523 bestritt er auch jetzt vor der ganzen Welt die Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und veranlaßte dadurch die Straßburger (Kapito u. a.), sowie Zwingli, diese Frage in Überlegung zu nehmen.

Auf den 15. September 1524 wurde Karlstadt nach Weimar vor die Räte des Herzogs Johann vorgeladen und ihm der landesherrliche Befehl eröffnet, das Land ohne Verzug zu verlassen; zu einer Verteidigung wurde ihm kein Gehör geschenkt, auch ein schriftliches Urteil verweigert, ihm kurz mündlich erklärt: „Es geschehe dies Sachen halber, die seine Fürstlichen Gnaden dazu bewegen.“ Es war das ein schimpflicher Gewaltstreich; Karlstadt war seit 17 Jahren Professor an der Universität Wittenberg und sächsischer Untertan gewesen, und konnte demnach nur durch gerichtliches Urteil nach vorgängigem Gehör mit Landesverweisung bestraft werden, eine Strafe, die nur Verbrecher traf. Aber freilich eine gerichtliche Verurteilung wäre schwer zu erlangen und noch schwerer zu begründen gewesen.

Die Lutheraner beeilten sich, Karlstadts Verbannung in ganz Deutschland auszuschreien und ihn in das Licht eines Sträflings zu stellen; wohin Karlstadt als Flüchtling kam, scheuten die Fürsten und Beamten vor ihm zurück, manche suchten ihn gefangen zu nehmen. Es war umsonst, daß Karlstadt seine Unschuld beteuerte, er fand keinen Glauben, weil er kein schriftliches Urteil vorweisen, und nicht schriftlich dartun konnte, daß ihm Gründe für das Urteil niemals mitgeteilt worden waren. Nur die Brüder, die ihn in Straßburg, Basel, Rothenburg a. d. Tauber aufnahmen, waren genügend unterrichtet und verteidigten ihn.

Die Vertreibung Karlstadts, die Zeit seines Exils, die zahlreichen Schriften, welche er im November 1524 in Basel drucken ließ, sein Aufenthalt in Rothenburg a. d. Tauber und die dort gedruckten Schriften, werden von Barge in allen Einzelheiten aufs genaueste, unterstützt durch neu aufgefundene Beweise, untersucht und dargelegt und vielen bisher herrschenden Verleumdungen der Boden entzogen.

Im Juni 1525 erhielt er Erlaubnis nach Kursachsen zurückzukehren, aber nur gegen einen von Luther verlangten Widerruf seiner Abendmahlslehre, dem Karlstadt übrigens eine sehr allgemeine Fassung zu geben verstand. In höchst gedrückter Lage, in steten Nahrungssorgen, wie ein Verbrecher polizeilich überwacht, wie ein Aussätziger von den Lutheranern gemieden, brachte er hier fast 4 Jahre zu, und verließ endlich im März 1529, als man ihm die Erlaubnis zur Auswanderung versagte, heimlich das Land, ging erst nach Holstein, dann nach Ost-Friesland, und fand in Zürich endlich einen sicheren Zufluchtsort.

Man muß es mit großem Dank erkennen, daß Barge auch die spätere Lebenszeit Karlstadts in der Schweiz, erst in Zürich, dann in Basel, mit der gleichen Sorgfalt, auch unter Hervorziehung neuer Aktenstücke, behandelt hat, sodaß man nun in der Lage ist, das ganze Leben des hochbedeutenden Reformators zu überblicken und zu würdigen. Niemand wird ihn einem Geistes-Riesen wie Luther an die Seite stellen wollen; an Gelehrsamkeit und Mut gab er ihm zwar nichts nach, aber es fehlte ihm zu einem mächtigen Redner und Schriftsteller die dichterische Phantasie und Originalität, die die Menschen fortreißt, und sein Wesen besaß nicht das Gebieterische, das andere zur Unterordnung bewegt; er war ein juristisch klar denkender beweisender Gelehrter, begeistert für die Wahrheit, bestrebt durch die Wahrheit zu überzeugen, nicht durch Gewalt das Ziel zu erreichen, daher duldsam und jede Bedrückung verwerfend. Er würde gewiß noch mehr geleistet haben, wenn seine Arbeitskraft nicht durch schwere Krankheit und dann jahrelange Verfolgung Not gelitten hätte. Seine Auffassungen, die sich mit denen der Brüder deckten, sind im 16. Jahrhundert in Deutschland zunächst der äußeren Gewalt erlegen, aber schon damals in anderen Ländern wenigstens zum Teil zum Siege gelangt, später auch in Deutschland, und was die Zukunft in ihrem Schoße birgt, bleibt abzuwarten.

Tübingen, November 1906. F. Thudichum.

Comenius und die Freimaurer
im Urteile französischer, belgischer, holländischer, amerikanischer und englischer Autoritäten.

Wir haben gelegentlich an dieser Stelle und anderwärts hervorgehoben[1]), daß die Überzeugung von den geistigen Zusammenhängen zwischen Comenius und den Verfassern des sog. Konstitutionenbuchs von 1723, die seit dem Erscheinen von K. Chr. Fr. Krauses großem Werk über die drei ältesten Kunsturkunden (1. Aufl. 1810) in unbestrittener Geltung gewesen ist, „in allen Ländern“ Befürworter gefunden habe. Für jeden Unbefangenen konnte es von vornherein nicht zweifelhaft sein, daß damit alle größeren Kulturländer, d. h. solche Länder, wo man Anlaß hatte, sich mit diesen Fragen überhaupt zu beschäftigen, gemeint waren. Dem gegenüber ist nun neuerdings behauptet worden, daß der von Krause erbrachte Nachweis „außer in Deutschland, Deutsch-Österreich und der Schweiz“ in keinem Lande Anerkennung und wissenschaftliche Vertreter gefunden habe, ja daß in England, wo man angeblich die Sache am besten weiß, keine Autorität sich für Krause erklärt habe.

Zur Beleuchtung der Wertlosigkeit dieser Behauptungen mögen folgende Tatsachen dienen.

Am 28. und 29. März 1888 fand zu Brüssel eine Conférence internationale de Chevaliers Rose-Croix statt, die von angesehenen Vertretern der Großlogen von Holland (J. B. van Osenbruggen, J. H de Groot, P. M. de Rivière, J. D. Ortmann-Gerlings, J. M. Cantor, H. A. F. de Vogel, H. van Heuckelum, L. van Doesburgh, Ch. F. Ryken, M. T. H. Perelaer), von Frankreich (Louis Amiable, Lucien Brun), der Vereinigten Staaten (Ferdinand J. S. Gorgas, John S. Hopkins) und von Belgien (Pierre Tempels, Adolphe de Vergnies, Charles Rahlenbeck, Jean Crocq, Joseph Brand, François Sterckx, Jacques Verhoogem, Gustave Jottrand, Goblet d'Alviella, Auguste Couvreur, Alfred Allard) beschickt war. In der Sitzung dieser Konferenz vom 28. März legte Charles Rahlenbeck, der sich durch seine Studien auf dem Gebiete der politischen wie der Geistesgeschichte einen weit über die Grenzen seines Vaterlandes Belgien hinaus geachteten Namen gemacht hat, eine Denkschrift über den Ursprung des Ordens vor, dessen Aufnahme in den später erstatteten amtlichen Bericht über die Konferenz beschlossen wurde, dessen Inhalt mithin die Zustimmung der Versammlung gefunden hat.

In dieser Denkschrift bespricht Rahlenbeck die Forschungen des „berühmten Philosophen Krause“ über Comenius und die Anfänge der neuenglischen Großloge, die dieser in seinem Werke „Die drei ältesten Kunst-

[1]) Ludw. Keller, Die Schriften des Comenius und das Konstitutionenbuch. Berlin, Weidmann 1906 (auch in den MCC 1906, S. 125 ff.).

Urkunden der Freimaurer Brüderschaft", 2. Ausgabe, Dresden 1821 vorgelegt habe, und druckt folgende Worte Krauses ab: „Ce fut en 1817, en lisant les œuvres didactiques de Comenius, que je découvris les liens historiques, qui rattachent ses efforts persévérants à la création de la Grande Loge d'Angleterre, grâce à laquelle en 1717 s'ouvrit une ère nouvelle pour la Franc-Maçonnerie Je pus alors acquérir la conviction que les écrits de Comenius et ceux de Selden furent les principales sources, auxquelles les fondateurs de la Grande Loge d'Angleterre puisèrent leurs principes et leurs symboles." Diese Wahrnehmung — so fährt Rahlenbeck fort —, die Krause zu Eingang seines Werkes kurz angedeutet, hat der genannte Forscher im weiteren Verlaufe seiner Untersuchungen zum Gegenstande einer sehr sorgfältigen und sehr gelehrten Abhandlung gemacht. „Hier (in dieser Untersuchung) begegnen wir der Tatsache — das ist Rahlenbecks Urteil —, daß die Panegersia, ... die in lateinischer Sprache zuerst im Jahre 1702, das heißt mithin gerade zu einem Zeitpunkt erschien, der es ihr möglich machte, einen höchst heilsamen Einfluß auf die Begründung der englischen Freimaurerei zu üben."

„C'est pourquoi notre Frère Krause — fährt Rahlenbeck fort — a mille fois raison de dire, que, s'il devait expliquer nos succès et personnifier notre œuvre, il ne pourrait faire mieux que de nommer après Andréa et Comenius, Leibniz, Lessing et Herder".

Rahlenbeck weist im weiteren Verlaufe seiner Untersuchung darauf hin, daß schon längst vor Krause Forscher wie Friedrich Nicolai auf die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen den Bestrebungen von Gelehrten wie Elias Ashmole († 1692) und den Begründern der neuenglischen Großloge von 1717 hingewiesen haben. „Nicolai", sagt Rahlenbeck, „sachant ce que Flood et Amos Comenius avaient fait en Angleterre, aura pris Ashmole pour leur disciple." Rahlenbeck, der wohl fühlte, daß es den Engländern schwer werden müsse, solche Vorläufer anzuerkennen, bestreitet, daß derartige Ansichten ausgesprochen würden, „um den Brüdern Anderson und Desaguliers einen Teil ihres Ruhms zu nehmen"; die Gelehrten, die sie aufstellten, folgten vielmehr lediglich ihrer geschichtlichen Überzeugung.

Rahlenbeck hat hier ganz richtig gesehen. Man hatte in einigen Kreisen, zumal in England, die Empfindung, daß man dem Verdienste Andersons und Desaguliers und damit zugleich der englischen Nation einiges nehme, wenn man ihre volle Originalität leugne und eine gewisse Abhängigkeit von großen außerenglischen Denkern annehme und behaupte.

Wer die bezügliche englische Literatur kennt, der weiß, daß deren Verfasser sich sehr schwer zur vollen Anerkennung außerenglischer Einflüsse entschließen. So werden z. B. in dem großen sechsbändigen

Werke von Robert Fr. Gould, The History of Freemasonry (London 1884), das den Anspruch macht, auch die Geschichte der deutschen Großlogen zu enthalten, die Namen von Männern wie Lessing, Herder, Goethe usw. nur je ein einzigesmal ganz flüchtig erwähnt. Man darf sich daher nicht wundern, wenn diese Historiker auch über Männer wie Comenius, dessen Schriften für sie noch weit unerreichbarer als die von Goethe, Herder und Lessing waren, nicht viel zu sagen wissen. Und doch erkennen auch sie zum weit überwiegenden Teil, wenn auch nur indirekt, die geistigen Zusammenhänge des Comenius mit der später sogenannten Freimaurerei an. A. F. A. Woodford († 1887), lange Zeit Pfarrer in Leeds und dann Privatmann, gehörte und gehört in England zu den bekanntesten Vertretern maurerischer Geschichtsforschung. Sein großes Werk Kennings Masonic Cyclopaedia and Handbook of Masonic Archaeology, History and Biography (London 1878) hat ihm weit und breit einen Namen gemacht. Derselbe Woodford hat nun erklärt, daß in den „mystical works of Amos Comenius and the Nova Atlantis of Bacon“ die Wurzeln der Anschauungen zu suchen sind, welche Elias Ashmole und seine Schule gehegt und vertreten haben.

Elias Ashmole war, wie bemerkt, hochangesehener Gelehrter und Altertumsforscher Englands und wir wissen aus seinen eignen Aufzeichnungen, daß er am 16. Oktober 1646 nebst dem Obersten Mainwaring zu Warrington in Lancashire feierlich in eine „Loge“ aufgenommen worden ist, wie sie damals unter dem Mantel der Gewerkschaften der Steinmetzen existierten. Die Tatsache dieser Aufnahme ist von allen englischen und außerenglischen Forschern, auch von Woodford, anerkannt. Aber während alle anderen Forscher die bisher unwiderlegte Ansicht vertreten, daß diese Loge, mit den im Jahre 1717 errichteten neuenglischen Logen, die sich damals von den Gewerkschaften der Steinmetzen loslösten, in geistigem Zusammenhang gestanden hat, hat sich Woodford eine andere Theorie ausgedacht; die Loge in Warrington sei eine Loge von „hermetischer“ Freimaurerei gewesen und Ashmole habe ein „numerous band of adepts and astrologers“ um sich gesammelt.

R. F. Gould, der in seiner erwähnten Geschichte diese Ansichten Woodfords berichtet (III, 124), teilt diese Auffassung nicht, sondern hält an dem sonst allgemein anerkannten geistigen Zusammenhange Ashmoles mit der neuenglischen Großloge von 1717 fest.

Wenn man diese gemeinenglische Überlieferung für richtig hält, so bleibt es bei dem geistigen Zusammenhang Ashmoles und der Loge von 1646 mit der neuenglischen Großloge von 1717. Ist dies aber zutreffend, so haben wir das Zeugnis Woodfords, dem auch Gould nicht widerspricht, daß die Wurzel der Anschauungen Ashmoles in den Schriften von Comenius und Baco zu suchen ist.

Mithin ist, wie gesagt, die Behauptung unzutreffend, daß die geistigen Zusammenhänge zwischen den Schriften des Comenius und dem neuenglischen Großlogen-System von 1717 „lediglich in Deutschland, Deutsch-Oesterreich und der Schweiz“ Anerkennung gefunden haben.

Die Sachlage ist vielmehr folgende: Diejenigen Historiker, welche die Phantasien von der geistigen Inhaltslosigkeit der älteren Freimaurerei als den Schluß aller Weisheit betrachten, bestreiten die Zusammenhänge und müssen sie bestreiten. Keine noch so einleuchtende Tatsache wird imstande sein, sie eines Besseren zu belehren, da sie sich grundsätzlich nicht belehren lassen wollen. Diejenigen Historiker aber, die in den Großlogen und Logen etwas anderes sehen als Klubs und bessere Kasinos werden umgekehrt niemals darauf verzichten, diese große Bewegung in die Kette der geistigen Entwicklung hinein zu stellen, in der Comenius eine so große Bedeutung gewonnen hat.

Ludwig Keller.

Einige Gedichte an Herder.

An Herder.

Gedicht von Franz Wiegand.

Du hast gelebt ein Leben der Propheten,
Dein Wirken war durch Gottes Hauch entflammt,
Nicht was von je die Törichten erflehten,
Nicht Sinnenspeise ward von dir erbeten,
Du hast gesucht allein, wie's Gott entstammt.

Und dieses Göttliche hast du gefunden,
Im Menschen selbst, in deines Herzens Schoß;
Den Geist hast du den Fesseln kühn entwunden,
Durch dich mit Seraphs Flügelkraft verbunden
Gabst du dem Menschen eines Gottes Los.

So steht es da im goldnen Sternenkranze
Der Menschheit Ideal, dein eignes Bild —
O wenn ein Fünkchen nur von deinem Glanze
Hineindringt in das Volk, ins große
So wird's auf Erden himmlisch, göttlich mild.

Voll Würde und gestärkt durch Selbstvertrauen
War Demut doch dein letztes Kleinod nicht;
Dem stets Verschleierten im fernen Blauen,
Anbetend Meistertempel aufzubauen,
War deine erste, deine letzte Pflicht.

So stehn wir nun in deiner Tempel Hallen;
Hier rauscht's von Geistern, wie im heil'gen Hain,
Da müssen wir geblendet niederfallen
Und statt zu singen, können wir nur lallen,
Du bist zu groß, wir fühlen uns zu klein.

Doch was die Pflicht, was deutsches Herz geboten,
War's auch kein Hoheslied, wir bringen's dar;
Mag Mode wechseln immerhin mit Moden,
Dein Genius im Reich der großen Toten
Bleibt ewig ein beschwingter Königsaar.

Wir hören fernher deine Stimme tönen,
Sie ruft der Menschheit Geist und Leben zu;
Nie möge sie ihr Ohr davon entwöhnen,
Und selbst erheben wird sie sich und krönen
Und einst im Lichte strahlen so wie du!

Mannheim 1844.

Johann Gottfried Herder.

Gedicht von Br Karl Friedrich Peucer.

Vorgetragen in der Loge Amalia zu Weimar
am 25. Juni 1844.

Es tönt ein Klang durch Deutschlands Gauen
So weit die Bundeskette reicht;
Heut gilt es Brüder, aufzuschauen
Den Blick zu heben froh und leicht:
Herab von hoher Himmelsleiter,
In Rosenduftes Heil'genschein,
Tritt zum Johannisfest ein zweiter
Johannes — Herder tritt herein.

Er war, ob auch die äußere Sitte
Nur still zu wirken ihm gebot,
Doch geistig stets in unsrer Mitte
Im Leben treu und treu im Tod;
Und was er weihevoll verkündet
Vom Lehrstuhl, wie am Hochaltar,
Blieb innig doch dem Sinn verbündet,
Der ihm, dem Maurer, heilig war.

In ihm war ew'ger Gottesfriede,
Ein Strom, der durch sein Leben floß;
Ihn flohn der Zwietracht Unterschiede,
Die Menschheit war's, die er umschloß:
Kein Volk so fremd, kein Land so ferne;
Im Boden, wo kein Sä'mann sä't,
Da pflanzt er tief der Bildung Kerne,
Den Keim des Lichts — Humanität.

So find' er uns bereit und fertig,
Zu folgen seiner hehren Bahn,
Und immer bleib' uns gegenwärtig
Was er gewollt, gestrebt, getan;
Dann wird sein Geist uns mild umschweben,
Sein Bild, wie's mahnend vor uns steht,
Sein ganzes edles Sein und Leben,
Als Menschheitspriester, als Prophet!

Besprechungen und Anzeigen.

Fritz Medicus: J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Verlag Reuther und Reichard. Berlin 1905. 8⁰. VIII u. 269 S. Preis 3 Mark.

Man sagt: Große Ereignisse werfen ihre Schatten voraus. So wird uns wahrscheinlich die in wenigen Jahren kommende Jahrhundertfeier der Universität Berlin eine Fülle neuer Werke über Fichte bescheren. Obwohl Fichte nicht der erste Rektor der neuen Hochschule gewesen ist, im Andenken der Nachwelt lebt er als erster Rektor von Berlin fort, gleichsam als Symbol dieser Pflanzstätte freier Forschung. Das Buch von Medicus ist also ein Vorläufer der künftigen Fülle, und zwar ein vielversprechender.

Wenn man Arthur Schopenhauers Wort billigt: „Der Stil ist die Physiognomie des Geistes. Sie ist untrüglicher als die des Leibes", so hat dieses Buch den rechten Stil. Es ist ein Buch, das die Form der Rede auch im Druck beibehalten hat, und daher fühlt man hinter dem auf diese Weise belebten Wort den Pulsschlag einer Persönlichkeit, eines Menschen, der durchdrungen von der Lehre Fichtes auch an die Spitze seines Lebens und Systems die Überzeugung stellt.

Wer in einem Philosophen nicht allein den Forscher und Denker ehrt, sondern wem Philosophie im Hinblick auf die Gestalten eines

Sokrates, eines Spinoza Lebensführung ist, der sucht hinter der Lehre eines Philosophen die Persönlichkeit und verlangt, daß Lehre und Leben eine Einheit bilden. Solche Philosophen bleiben durch das Vorbild ihres Lebensganges die Erzieher des Menschengeschlechts; und wenn auch die Nachwelt die Ergebnisse ihres Forschens umstößt oder überholt, was sie geschaffen haben, gehört zum ewigen Besitz der Menschheit.

Es ist daher ein glücklicher Griff des Verfassers, daß er in seiner Darstellung Leben und Lehre Fichtes eng miteinander verknüpft, so kommt der ethische Wert dieses Lebens in seiner Einheitlichkeit klar zum Ausdruck. Und gerade für den Hörerkreis, vor dem zuerst diese Vorträge gehalten wurden, für Studenten, war es nötig die ethische Seite dieses Philosophenlebens hervorzuheben. da man über die Resultate von Fichtes Lehre anderer Ansicht als Medicus sein kann.

Im Mittelpunkt der Lehre Fichtes steht für Medicus die Wissenschaftslehre, und obgleich diese Lehre eigentlich die Wissenschaft vom Wissen gibt, liegt in ihr auch der Kern von Fichtes Philosophie, nämlich seine Ethik begründet.

Es ist von Interesse zu verfolgen, wie der Verfasser aus den verschiedenen Fassungen dieser Lehre seines Philosophen trotz der unsicheren Terminologie Fichtes die Einheitlichkeit des Systems klarlegt und zur Vergleichung neben anderen Kant heranzieht.

Das Bild, das so gewonnen wird, ist leicht verständlich und zum Nachdenken anregend. Ob es das richtige Bild der Lehre Fichtes ist, ob es das rechte Weltbild überhaupt ist, möchte ich nicht behaupten; es zeigt uns vielmehr die Lehre Fichtes vue au travers d'un tempérament.

Nicht jeder kann das Werk Fichtes im Original lesen, oder selbst, wenn er es tun will, bedarf er der Einführung. Zu diesem Zweck vor allen Dingen ist die Schrift von Medicus geeignet. Wer also Fichte kennen lernen will, wie er sich dem Auge eines seiner echten Jünger darstellt, der lese das Buch. R. C.

Thomas Carlyle: Goethe. Carlyles Goetheporträt nachgezeichnet von Samuel Saenger. Berlin, Oesterheld & Co., 1907. 3 M.

Es ist eine dankenswerte Arbeit, die der Verfasser hier unternommen hat: Carlyles Äußerungen über Goethe in seinem Briefwechsel mit diesem und Eckermann und in seinen Abhandlungen aus den Jahren 1824—32 zusammen zu stellen und sie, die zum Teil bis jetzt noch nicht übersetzt waren, mit einer Einleitung: „Wie Carlyle zu Goethe kam“ herauszugeben. Im Interesse der Lesbarkeit und der praktischen Wirkung hat er Abschnitte, die uns heute nichts Wesentliches bieten können, fortgelassen und einzelne Änderungen vorgenommen, die dem

Verständnis förderlich sein können. Diese Äußerungen Carlyles sind das stärkste Selbstzeugnis für die Einflüsse, die er von der deutschen klassischen Literatur empfangen hat, wie auch Zeugnisse für das außerordentliche Verständnis, das er Goethes Persönlichkeit und seiner Weltbetrachtung entgegenbrachte: Ein Verständnis, das in dieser Weise selbst die deutschen Zeitgenossen Goethes nur vereinzelt zeigten, auch die romantische Schule nur zeitweilig und teilweise besaß, während die Landsleute Carlyles mit ihrer puritanischen Gesetzlichkeit, ihren unausgeglichenen Gegensätzen von Supranaturalismus und Positivismus der Weltanschauung weder den Mann noch sein Werk vollkommen haben würdigen können; ein Schlußabschnitt des vorliegenden Buches: „Englische Goethekritik nach Carlyle" bestätigt diese Beobachtung. Gegenüber der rein ästhetischen Würdigung Goethes, die lange Zeit im Vordergrunde gestanden, betonen Carlyles Abhandlungen eben das Element bei Goethe, das auf der Linie der „comenianischen" Weltauffassung und der Humanität liegt: Die ehrfurchtvolle Betrachtung des Göttlichen in der Welt, in der Natur wie im Menschen, die dichterische Phantasie als den Blick in das Wesen und die Geheimnisse der Welt („der wahre Dichter ein Seher"), die tiefe sittliche Lebensweisheit, die Erkenntnis der Aufgaben, die dem einzelnen und dem Ganzen gestellt sind. Sie erkennen in Goethe den Bahnbrecher einer neuen geistigen Kultur. Und doch schreibt Carlyle überall nur, um zu jenem selber hinzuleiten. So werden wir es ihm danken, daß er ein noch heute nicht überwundener Führer zu Goethe ist, zumal da seine Goethe-Arbeiten, neben seinen andern Aufsätzen über literarische und geschichtliche Gegenstände und dem Sartor Resartus, wohl das Beste sind, was wir seiner Feder zu verdanken haben.

Hamburg. R. Kayser.

Paul Natorp, Johann Heinrich Pestalozzi. 3 Teile. Greßlers Klassiker der Pädagogik Bd. 23—25. Teil I: Pestalozzis Leben und Wirken. Mit Bildnis. 8⁰. XXII, 421 S. — Teil II u. III: Auswahl aus Pestalozzis Schriften. 8⁰. VI, 344 u. VI, 511 S. Langensalza, Schulbuchhandlung von F. G. L. Greßler, 1905. Broschiert 5,50 M., 5 M. und 6 M.

Die drei Bände des Pestalozzis Leben und Wirken gewidmeten Werkes bilden ein zusammenhängendes Ganzes und ergänzen einander, denn was in der Auswahl der Schriften fortgelassen ist, findet volle Würdigung in der ausführlichen Lebensbeschreibung und diese wiederum wird durch die geschickte Auswahl aus den Werken des großen Erziehers ergänzt und erläutert. Die Lebensbeschreibung Pestalozzis soll neben der Vorführung seiner Persönlichkeit und seines Entwicklungsganges einen Führer durch seine Werke und Schöpfungen und eine

Grundlage für ein Verständnis seiner Ideen und seiner Bemühungen und Leistungen abgeben. Um Pestalozzis Werdegang verständlich zu machen, ist seine Jugendgeschichte ziemlich ausführlich behandelt, ebenso die in sozialpädagogischer Hinsicht wichtige Geschichte der Armenanstalt in Neuhof und die dort verwirklichten Ideen. Einen breiten Raum nehmen die Würdigungen des Buches „Lienhard und Gertrud“ und der zahlreichen Schriften der Neuhofer Zeit und der folgenden Periode ein, ferner die Schilderung des Eindrucks der französischen Revolution und der politischen Bewegungen in der Schweiz und in Deutschland auf Pestalozzi, der daraus hervorgehenden neuen Ideen und Unternehmungen und der praktischen Wirksamkeit des großen Pädagogen in Stanz, Burgdorf und Buchsee. In den letzten Kapiteln sind die umfassende Tätigkeit Pestalozzis in Iferten, die Entstehung seiner damaligen Schriften, der Verfall der Anstalt in Iferten und die letzten Lebensjahre des bedeutenden Erziehers behandelt. In der Auswahl der Schriften, die im 2. und 3. Teile enthalten sind, war Beschränkung geboten und diese erwies sich gewissermaßen als Vorzug. Denn da Pestalozzi das Eigentum eines jeden Lehrers und Erziehers sein soll, so war es nötig, das für die gegenwärtige Zeit Lebenskräftigste auf knappem Raum zusammenzustellen und in gewisser Abrundung zu vereinigen, um so die Umrisse des Lebensbildes zu gestalten und das Verlangen nach Ausfüllung der Umrahmung zu erwecken. So wurden zunächst die drei erhaltenen Stücke über die Erziehung des kleinen Jacob Pestalozzi vollständig abgedruckt, da diese für das früheste Stadium der pädagogischen Versuche Pestalozzis von Bedeutung sind, dann folgt die „Abendstunde“, die er selbst als Vorrede zu dem, was er schreiben werde, angesehen wissen will, und ein Auszug aus „Lienhard und Gertrud“ nach der ersten und dritten Bearbeitung des Buches, wozu das dritte Kapitel der Lebensbeschreibung eine schätzenswerte Ergänzung bildet. Hieran schließen sich eine Auswahl aus dem andern Volksbuch Pestalozzis „Christoph und Else“, pädagogische Aufsätze aus dem Schweizerblatt und Abschnitte aus „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung des Menschengeschlechts“. Die theoretisch wichtigste Schrift „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt“ ist unverkürzt nach der Urausgabe abgedruckt, ebenso vier kleinere Abhandlungen aus den Tagen von Burgdorf und Münchenbuchsee, die in den früheren Ausgaben fehlen, und die fragmentarische, aber wichtige Abhandlung „Ein Blick auf meine Erziehungsversuche“, die nach der Urschrift im Berliner Schulmuseum gegeben ist. G. A.

Joh. Amos Comenius pädagogische Schriften. Dritter Band: I Der Mutter Schul. II. Didaktische Ährenlese. Herausgegeben von Professor Dr. C. Th. Lion, Diplommitglied der Comenius-

Gesellschaft. Zweite Auflage. 33. Band der Bibliothek pädagogischer Klassiker, herausgegeben von Friedrich Mann, Langensalza, Hermann Beyer & Söhne, 1907. Preis 1,20 Mark, elegant gebunden 2 Mark.

Der Mutter Schul erscheint hier in zweiter Auflage, weshalb ich auf das verweisen kann, was ich über die erste Auflage im zehnten Bande der Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Seite 49 bemerkt habe. Hinzufügen möchte ich jedoch noch folgendes: Das lateinische Original, von Lion fleißig mit dem deutschen Texte verglichen, hat ihm mitunter auch die Vermutung eines Druckfehlers im deutschen Wortlaut bestätigt und zugleich die richtige Lesart an die Hand gegeben, so im folgenden Satze eines Gebetes, das dem Vater oder der Mutter, bei dem ersten Gange ihres Kindes zur Schule empfohlen wird: „Und weil ich dieß Kind dem Jugend meister uberantworte, — —, so bitte ich, gib ihm datzu s e i n e n segen". Das lateinische Original hat: oro te ut addas benedictionem t u a m. In einer Anmerkung sagt Lion hierzu: Der Druckfehler verdankt vielleicht einem ähnlichen Mißverständnis seine Entstehung, wie wenn die Gemeinde auf die Worte des Geistlichen: „Der Herr sei mit euch" erwidert: „und mit seinem Geiste". Allein erstens hört man doch nur einige diesen Fehler in der Liturgie machen, zweitens liegt gar kein Anlaß vor, den Druckfehler aus einem Mißverständnis des Sinnes zu erklären. Denn der Sinn ist höchst einfach, bei einem Gebete um Segen liegt nichts näher als an den Segen Gottes zu denken. Den Druckfehler kann sehr wohl ein unleserlicher Buchstabe der Handschrift verursacht haben.

Mit der Mutterschule ist die „didaktische Ährenlese" zu einem Bande verbunden worden. Diese ist die Übersetzung des Spicilegium didacticum von Comenius, das, lange verschollen, endlich von Kvacsala in der öffentlichen Bibliothek in Petersburg entdeckt und 1895 neu herausgegeben wurde. Für die Güte der Übersetzung bürgt schon der Name des Verfassers. Indessen dürfte sich an einigen Stellen doch noch eine erneute Prüfung des Ausdrucks empfehlen. So wird S. 68 privato solum fine atque consilio, ut innui supra in der Anmerkung übersetzt: „nur mit privatem Zweck und in der Absicht, wie ich oben angedeutet habe". Sollte nicht privato auch zu consilio gehören, und consilio nur hinzugesetzt sein, um dem Ausdruck mehr Fülle zu geben? Auf derselben Seite werden als die drei Stufen des Erkennens genannt: Erkenntnis, Verständnis, Gebrauch. Die beiden ersten Ausdrücke sind jedoch nur wenig unterschieden. Es würde sich empfehlen lieber „Kenntnis" zu schreiben. Seite 72 bedarf der Satz noch der Feile: „Man möge nichts bloß verstehen, es möge auch seine Nutzanwendung aufweisen". Oder sollte der lateinische Text selbst diese unlogische Beziehung des „es" auf „nichts" veranlaßt haben? Seite 78 heißt es: „die Augenscheinseinnahme gilt als Beweis". Nichts nötigt zu einem so unschönen

Ausdruck zu greifen. Ein Ausdruck wie „das eigne Sehen" würde nichts an Deutlichkeit des Sinnes vermissen lassen. Seite 88 wird mit Recht bemerkt, daß das Zitat Matth. 24, 25 nicht stimmt, ohne daß wir die zutreffende Stelle erfahren. Es wird sicher Marc. 8, 24 und 25 sein, woran Comenius gedacht hat. Endlich sei mir Seite 88 Anm. in dem lateinischen Satze: Cognitio ergo nostra ut est in fieri, quia simul et semel tradi aut acquiri nequit eine Konjektur erlaubt. Statt „in fieri" infinita. Weil unser Erkennen, unbegrenzt wie es ist, nicht zugleich und auf einmal überliefert oder erworben werden kann. — Die didaktische Ährenlese ist eine kurze Zusammenstellung der allgemeinen Vorschriften der Lern- und der Lehrkunst, die in der Großen Unterrichtslehre gegeben sind, und ist ein geeignetes Hilfsmittel zur Wiederholung ihres Inhalts.

Hagen i. W. Bötticher.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage, herausgegeben von Albert Hauck. 17. Band: Riesen-Schutzheilige. Leipzig, J. C. Hinrichs' Verl., 1906. IV u. 816 S. Lexikon-Oktav. Gebunden 12 M.

Unter den für das Arbeitsgebiet der C. G. wichtigen Artikeln des vorliegenden Bandes ist an erster Stelle der Beitrag Carl Mirbts über den Täufer Melchior Rink zu nennen, der als Anhänger Münzers im Bauernkriege und später als Begründer kleiner Gemeinden in Hessen und Thüringen eine Rolle gespielt hat. (Vergl. MCG IX, 1900, 171 ff.) Das reiche Material über den Orden der Rosenkreuzer, dessen Geschichte in den Gesellschaftsschriften der C. G ebenfalls der Gegenstand eingehender Untersuchungen gewesen ist, hat H. Hermelink zu einer knappen Übersicht zusammengefaßt und dabei besonders die Frage nach der Verfasserschaft und Tendenz der beiden rosenkreuzerischen Grundschriften berücksichtigt. Philipp Strauch stellt sich in seinem sehr eingehenden Artikel über Rulman Merswin und die Gottesfreunde auf die Seite derer, die jenem die Autorschaft der unter dem Namen des Gottesfreundes gehenden Briefe zuschreiben, seine Darstellung gibt ein klares und übersichtliches Bild der ganzen Streitfrage, die erst neuerdings von K. Rieder wieder aufgenommen ist. Wir weisen ferner hin auf den Artikel Ruysbroeck von (C. Schmidt †) S. D. van Veen und den über Michael Sattler, den Führer der oberdeutschen Täufer von G. Bossert, in zweiter Linie sind noch zu erwähnen Savonarola von Benrath, Joh. Scheffler (Angelus Silesius) von Carl Bertheau und Erhard Schnepff von (E. Schwarz †) Bossert. G. F.

Karl König, Zwischen Kopf und Seele. Zum Problem dieser Tage. Eugen Diederichs, Jena, 1906. IV u. 170 Seiten. 8°. Preis kart. 2 M., geb. 3 M.

Ein vortreffliches Buch, das einen wertvollen Beitrag zu dem Problem liefert, wie der Zwiespalt zwischen Kopf und Seele, der heutzutage einen so tief einschneidenden Kampf führt, zu lösen ist! Mit dem ersten Satze auf S. 2: „Wir kommen aus einer Zeit her, in der der Kopf die Seele tyrannisiert hat", stimmt zwar wohl mancher nicht überein; es würde das ja den Sieg der verstandesmäßigen Anschauung bedeuten, und davon sind wir doch noch weit entfernt, wie wir zugestehen müssen, wenn wir einen Blick auf die große Masse des Volkes werfen, die sich noch unter der Zwingherrschaft des geistlichen Regimentes wohl fühlt. Aber auf der anderen Seite fühlt sich auch die verstandesmäßige Anschauung, trotzdem daß sie vielleicht glaubt, sich den Sieg zusprechen zu dürfen, nicht ganz wohl. Der Kopf langt schließlich an einem Punkte an, wo er sich gestehen muß, daß ihm nun etwas fehlt; es steckt eben in dem Menschen ein Stück von der Gottheit, die vom Göttlichen stammende Seele, das sogenannte religiöse Bedürfnis, das gebieterisch seine Befriedigung heischt, eine Befriedigung, die ihm der Kopf nicht geben kann.

Es ist das Verdienst des Verfassers, dies in überzeugender Weise, in warmherzigen Worten klargelegt zu haben. Es kam dabei, wie er richtig erkannt hat, vor allen Dingen darauf an, die Hindernisse, die sich der Religion entgegenstellen, hinwegzuräumen, um, wie er in der dem Buche vorangeschickten Einleitung sagt, den Gesamtwillen zur Religion zu klären und zu stärken und Brücken über allerhand künstliche Gräben zu schlagen. Er mußte, um sich den Weg für seine Bestrebungen zu ebnen, daher zunächst kämpfend vorgehen, und hat zuerst den Kampf gegen den Intellektualismus S. 31—56 unternommen: „Das Interessanteste für den Menschen ist und bleibt er selbst. Und dies nicht als Zweihänder, Rückenwirbler und Säugetier, sondern als einer, in dem die Schöpfung sich die Stätte schuf, wo sie als Geist zu Geist, als Seele zu Seele spricht." — „Das Unmittelbare muß reden, dann erst kann und soll der Intellekt kommen und darüber reden. Umgekehrt veröden beide. Das Unmittelbare schweigt, und der Intellekt wird ein Schwätzer."

Der interessante Abschnitt S. 57—76 sucht „Religion, Moral, Indifferenz" miteinander zu versöhnen. Religion und Moral sind im Quellpunkte eins und untrennbar (S. 70). Wer den Allwillen (die Liebe als des Gesetzes Erfüllung) als sein Glück und Ziel empfunden und verstanden hat und liebend sich ihm hingibt, der ist erlöst von allem Gesetz, eine offene Durchgangspforte aller tiefsten göttlichen

Kräfte, der Sohn der Schöpfung, der sein Erbe angetreten hat und schaffend es vermehrt in das Zukünftige hinein (S. 73).

Nun gibt es in der Tat viele, die Moral in diesem Sinne haben und einer derartigen Religion mit Sehnsucht im Herzen, im Kopfe aber mißtrauisch gegenüberstehen und sich abwartend und indifferent zu ihr verhalten. Das liegt an der unheilvollen Verwechselung von Religion und Theologie, sodann „Daran, daß wir uns als wissenschaftliche Leute fürchten, unsere ererbte mechanische Vorstellung vom All umzuwandeln in eine seelisch-persönliche." Mit herzerquickenden Worten sucht der Verfasser das Wesen der Persönlichkeit klar zu machen. Der folgende Abschnitt ist gegen die Theologen gerichtet; S. 109: „So möge Religion in unseren Seelen glühen und schaffen! So mögen die Theologen das religiöse Leben und Weben in der Geschichte und in ihnen selber zu ergründen versuchen, aber nicht als Herren und Zwingherren der Religion, sondern als wahrheitsdurstige Diener und Forscher in diesem innersten und edelsten Lebensbereich der Menschenseele." S. 111—123 sucht der Verfasser den Gefahren entgegenzutreten, die der Religion vom Ästhetizismus drohen: „Man verwechselt Anschauungen mit Wollungen (keine gute Wortschätzung), Weltanschauungen mit Religion, Kopf- und Phantasiemonismus mit religiösem Leben." Ein schöner Abschnitt folgt S. 125—139, überschrieben: Religiöse Kultur. „Wenn jeder es als seine höchste Pflicht ansähe, was er tut, so zu tun, daß seine Seele darin lebte und es vor seiner Seele bestehen könnte, wären wir ein wirkliches Kulturvolk, und auch eine kulturelle Volkseinheit, weil das einheitliche Blut auch einheitliche Seele bedeutet. Aber als solche kann sie sich freilich erst dann offenbaren, wenn man auf sie hört, d. h. wenn wir wieder religiös geworden sind, und neben der Kopfverehrung die Seelenverehrung wieder in Kraft und Freude steht." S. 138.

In dem Schlußabschnitt S. 142—170 werden die realpolitischen Konsequenzen, die sich aus der ganzen Erörterung ergeben, gezogen. Da religiöse Volkskultur ohne religiöse Gemeinschaft unmöglich ist, muß sich eine Kirche bilden, und es entsteht die Frage, ob man die bestehenden Kirchengemeinschaften umbilden oder Neubildungen gegen das Alte setzen soll. In klaren Zügen wird der leidige Zustand der Gegenwart geschildert „Als religiöses Prinzip ist der Protestantismus ein alle Religiösen umfassendes Prinzip ... Aus diesem Protestantismus kann man also niemals austreten (S. 169)." Der Verfasser ist überdies der Ansicht, daß in den weitgespannten religiösen Organisationen der protestantischen Kirchen die freie und persönliche Entwicklung viel besser garantiert sei als anderswo (S. 165). Daher „müssen alle Freigesinnten heran, ob sie nun mehr vom Intellekt oder mehr vom Willen oder mehr vom Ästhetischen herkommen, und von innen her

die Kirche so umwandeln, daß sie die Kraft zur religiösen Durchseelung unseres Volkes gewinnt". Nach unserem Bericht wird man einigermaßen zu beurteilen vermögen, was man von dem Buche zu erwarten hat. Möchte es nicht nur die weiteste Verbreitung finden, sondern auch eine recht tiefgehende Wirksamkeit nach oben und nach unten hin entfalten!

Dortmund, im Oktober 1906. C. Th. Lion.

Albert von Bamberg, Ideale. Ausgewählte Schulreden. 8⁰. IV, 138 S. Berlin, Julius Springer, 1906. Broschiert 2 Mark.

Diese Sammlung von Schulreden, die von dem Verfasser, dem Direktor des Gymnasiums in Gotha anläßlich der Vollendung seines vierzigsten Dienstjahres herausgegeben wurden, soll nach dem Vorwort als „ein bescheidener Beitrag zu der uns aufgegebenen Verbindung der klassischen und christlichen mit den nationalen Ideen betrachtet werden", und die Reden erfüllen diesen Zweck in vollkommener Weise, denn sie atmen einen jugendfrischen, echt patriotischen Geist und sind geeignet, den erwachsenen Zöglingen einen Begriff von der Bedeutung und der Schwierigkeit des Lebensweges zu geben, indem sie ihnen zugleich Rat erteilen, wie die Aufgaben und Anforderungen des Lebensberufs in idealer und nationaler Weise gelöst werden können. In den meisten Reden wird dies an der Schilderung der Charaktereigenschaften und des Wirkens irgend eines erhabenen Vorbildes entwickelt. So in der ersten Rede an der Heldengestalt Bismarcks, dessen Arbeit im Dienste des Vaterlandes, dessen Eifer um die nationale Einheit, dessen unerschütterliche Festigkeit und starke Hoffnungsfreudigkeit und dessen weitschauender, mit Realismus gepaarter Idealismus in liebevoller, zu Herzen gehender Sprache geschildert und der Jugend zur Nacheiferung empfohlen wird. In gleicher Weise werden in zwei Reden, die der Verfasser beim Tode Kaiser Friedrichs III. und am 100jährigen Geburtstage Wilhelms I. hielt, die Charaktereigenschaften und Herrschertugenden dieser beiden Hohenzollernfürsten in edler, patriotischer Schilderung den Schülern vor Augen geführt und ihnen diese Idealbilder deutscher Männer und Helden, diese unermüdliche Wirksamkeit im Dienste des deutschen Volkes, diese Pflichttreue und Energie zur Nachahmung empfohlen. Eine Rede zur Entlassung der Abiturienten, die dem Andenken Wilhelm Heys, eines früheren Schülers des Gymnasiums gewidmet ist, gibt dem Verfasser Gelegenheit, seine Zöglinge zu ermahnen, Selbsterziehung zu pflegen und die auf der Schule erlangte Bildung zu vervollkommnen und zu vertiefen und vor allem auszuharren im Glauben an Gott und die erlösende Kraft des christlichen Lebens, in einer anderen über Platons Euthyphron ruft er den Entlassenen zu, daß jeder Lebensberuf als ein Gottesdienst verstanden sein will und

daß der Beruf nicht um des Lohnes willen, sondern der Bedeutung wegen, die er für die Gesamtheit hat, geübt werden soll, und in einer dritten Entlassungsrede, die Geibels Ausspruch: „Drei sind Einer in mir, der Hellene, der Christ und der Deutsche" gewidmet ist, behandelt der Redner die Vereinigung des hellenischen Geistes, des Christentums und der deutschen Art in einer Persönlichkeit und kommt zu dem Schlusse, daß eine solche Vereinigung sehr wohl möglich sei, wie sich aus den Dichtungen Geibels vielfach erkennen lasse, und daß das humanistische Gymnasium vor allem berufen sei, diesen Geist in die Seelen seiner Zöglinge zu pflanzen und sie mit nationaler Gesinnung und klassischer Bildung zu durchdringen. Ähnliche gehaltvolle und beachtenswerte Gedanken und Ermahnungen finden sich auch in den übrigen Reden. G. A

Giovanni Pico della Mirandola. Ausgewählte Schriften. Übersetzt und eingeleitet von Arthur Liebert. 8°. 293 S. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena und Leipzig 1905. Brosch. 8 M., gebd. 10 M.

Die Schriften Giovanni Picos, des Grafen von Mirandola und Concordia, sind für die erste Zeit der Frührenaissance und der humanistischen Bewegung von typischer Bedeutung, denn sie spiegeln die Grundideen in den Bestrebungen jener Zeit und die Doppelheit in dem Wesen so mancher führenden Geister getreulich wieder. Der Kampf zwischen der wieder auflebenden Antike mit ihrer ungezwungenen und ursprünglichen Empfindungsweise und der Kirche mit ihren festverwurzelten Dogmen und altüberlieferten Kulturgütern kommt in Picos Schriften wiederholt zum Ausdruck und ebenso das Streben der Humanisten, zu einer harmonischen Lebensauffassung zu gelangen, die auf dem Boden einer systematischen Vereinigung alles nur irgendwie erreichbaren menschlichen Wissens sich gründen sollte. Picos Schriften sind in einem schwierigen, scholastizierenden Latein geschrieben, und der Übersetzer hat sich deshalb bezüglich bestimmter Sprachformen und Satzgefüge gewisse Freiheiten erlaubt, um den Sinn dieser oder jener Stelle, die durch wortgetreue Übertragung dunkel geblieben wäre, aufzuhellen. Aufgenommen in die Sammlung sind sämtliche Prosawerke mit Ausnahme der „Thesen", die fast ausschließlich Auszüge aus anderen Philosophen oder Wiederholungen aus Picos Schriften enthalten, und bei den aufgenommenen Werken wurde alles fortgelassen, was für den modernen Leser kein Interesse bot und sich als Zitat oder Wiederholung erwies. Der Übersetzung wurde die letzte große Originalausgabe von Sebastian Henricpetrus in Basel aus dem Jahre 1601 zugrunde gelegt. Voran geht eine einleitende Abhandlung über Picos Leben und Philosophie, in welcher der Herausgeber eine übersichtliche

Darstellung von des Philosophen Jugend- und Lehrjahren, von seiner Lehrtätigkeit und seinen Reisen und von seinen Kämpfen mit den Anhängern der Kirche gibt und im Verein damit das geistige Leben in Italien und Frankreich gegen das Ende des 15. Jahrhunderts und den Kampf zwischen Humanismus und Kirche schildert. Eine zweite Abhandlung ist einer Darstellung der Lehre Picos gewidmet und an diese schließt sich eine Reihe von Briefen von und an Pico, die eine wertvolle Ergänzung des gesamten Werkes bilden. Beigefügt ist dem Buche, das sich in typographischer Ausstattung ähnlichen Veröffentlichungen des Diederichsschen Verlages würdig anreiht, ein Bildnis des Grafen von Mirandola. G. A.

Goethes Briefe, Auswahl in 2 Bänden. Herausgegeben und biographisch erläutert von Dr. Wilhelm Bode-Weimar. Mit Bildern Goethes von J. H. W. Tischbein und J. Stieler. Verlag der „Hausbücherei" der Deutschen Dichter-Gedächtnis-Stiftung Hamburg-Großborstel. Band 18 und 19, 169 und 197 S. Preis gebunden je 1 M.

Aus der überaus großen Zahl von Briefen, die Goethe während seines langen Lebens geschrieben hat, ist in diesen zwei Bänden, die Dr. Wilhelm Bode-Weimar mit feinem Verständnis herausgegeben hat, das Wertvollste „ins Enge gebracht", um mit Goethes eigenen Worten zu reden. Die Auswahl ist sehr glücklich getroffen und wird allen denen, die nicht aus fachwissenschaftlichem Interesse oder als Goethe-Forscher an die Lektüre dieser beiden Bände gehen, sondern darin das allgemein menschlich Wertvolle suchen, eine willkommene Gabe sein. Der zweite Band ist reich an philosophischen Briefen. Von diesen sagt der Herausgeber selbst:

> „Als Briefe stehen sie nicht so hoch wie die lyrischen, denn hier ist das warmblütige Innere des Schreibenden und des Empfangenden weniger fühlbar, Goethe bietet hier mehr Abhandlungen oder Aphorismen statt eigentlicher Briefe von Person zu Person. Aber diese Erörterungen können uns viel geben, eben weil sie allgemein giltige Wahrheiten aussprechen."

Die einzelnen Briefe sind durch einen fortlaufenden Text verbunden, der in schöner, einfacher und klarer Form die wichtigeren Ereignisse aus Goethes Leben bringt, so daß man das ganze wohl als eine Biographie des Dichters in Briefen bezeichnen kann.

Stimmen der öffentlichen Meinung über die Comenius-Gesellschaft und ihre Schriften.

Eine ausführliche Besprechung über die C.G. zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung, ihrer Unternehmungen und fördernden Hilfeleistungen bringt der „Deutsche Frühling“ (Neudeutsche Monatsschrift für Erziehung in Schule und Haus. Herausgegeben von Alfred Barz. Leipzig, Teutonia-Verlag 1907) in Nr. 1, S. 49. Gleichfalls mit freundlicher Anerkennung weisen die „Burschenschaftlichen Blätter“ XX Jahrg., II, Nr. 1 auf unsere Toleranz- und soziale Reformbewegung hin.

Gerade an dieser Stelle ist ein Hinweis auf die C.G. doppelt erfreulich, da die „Burschenschaftlichen Blätter“ Tausende von deutschen Studenten in die Hände kommen. Wenn nur in einigen wenigen von unseren lebensfrohen Musensöhnen jene ernsten, tiefen Gedanken als gute Saat auf fruchtbaren Boden fallen, wenn diese Wenigen, die wissen, wie wir für Erziehungsgedanken offene Hände und offenes Wort besitzen, es nur ihren Freunden sagen, daß eine Bewegung wie die C. G. in Deutschland lebt und wirkt, dann ist schon ein großes Stück Arbeit getan. Dann vielleicht wird mancher zum Nachdenken über diese Fragen verleitet; dem Gedanken jedoch kann leicht die Tat und die Mitarbeit am großen Werke der Humanität folgen.

Neben diesen Stimmen, die sich mit der gesamten Bewegung beschäftigten, wurde auch auf einzelne unserer Veröffentlichungen hingewiesen. Dr Ludwig Keller: „Die Schriften des Comenius und das Konstitutionenbuch“ fand freundliche Erwähnung und Anzeige im Archiv für Kulturgeschichte V. Jahrg., Nr. 1. Latomia am 26. Juli 1906; „Der Herold“ 1906, Nr. 33 vom 16. September. Des gleichen Verfassers „Tempelherrn und die Freimaurer“. Berlin 1905, ein erweiterter Sonderdruck aus den „Vorträgen und Aufsätzen aus der C. G.“ XIII, 2, wurde in der Monatsbeilage „Vom Büchertisch“ zu den Deutschen Blättern für erziehenden Unterricht Nr. 2, November 1906/07 und in der Zeitschrift „Das Wissen für Alle“ Nr. 17 (1906) besprochen. Auf frühere Veröffentlichungen, die sich mit der Waldenser Bewegung beschäftigten, stützt A. Gubalke ihre Ausführungen in einem Artikel über „Altevangelische Reformparteien“ in Nr. 52, Jahrg. 5, Heft 4, Januar 1907 von „Deutschland“ Monatsschrift für die gesamte Kultur, herausgegeben von Graf von Hoensbroech.

Die lesenswerte Untersuchung des Prof. Rud. Meyer-Krämer über Apollonius von Tyana, den Magus aus Osten, Monatshefte der C. G. XV 1906, Heft 1, S. 1—41 findet wohlwollende Beurteilung im Bd. V der Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und

Naturwissenschaften Heft 2, S. 363. Im Pädagogischen Jahresbericht, Bd. 58, ist ein lobender Hinweis auf W. Pastors „G. Th. Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre“ enthalten.

Dr. L. Kellers: Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus fand an selbem Ort (Pädag. Jahresbericht Bd. 58) Erwähnung, ebenso wie im „Archiv für das Studium der modernen Sprachen und Literaturen“, Bd. CXVII, Heft 1/2, S. 179.

Am meisten wandte sich jedoch das Interesse der neuesten Veröffentlichung Kellers über „Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben“ zu. Hier wird versucht die Rätsel jener Zeichen zu entziffern und zwar abseits von dem Wege, auf dem sich sonst die Forschung bewegt.

In der Literarischen Beilage Nr. 52 zur Kölnischen Volkszeitung wird Keller in mehr polemischer als sachlicher Form bekämpft. Freundliche Besprechungen fanden wir hingegen in der Kölnischen Zeitung vom 25. Januar 1907, in der Rheinisch-Westfälischen Zeitung vom 5. November 1906, dem Hamburger Korrespondenten vom 8. November 1906, dem Reichsanzeiger vom 6. November 1906, der Schlesischen Zeitung vom 26. Januar 1907, dem „Tag“ vom 13. Januar 1907, der Literarischen Beilage der sächsischen Lehrerzeitung, X. Jahrg. vom 7. Dezember 1906, dem Frankfurter Korrespondenten vom 25. November 1906, der Lehrer-Zeitung für Thüringen und Mitteldeutschland vom 29. November 1906, in Didascalia vom 10. November 1906, in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften Bd. V, Heft 2, S. 365.

Eine ausführliche Besprechung aus der Feder von E. Lemke-Berlin findet man im Pädagogischen Archiv.

Selbstverständlich ist die Anzahl der Anzeigen unserer Gesellschaft und ihrer Veröffentlichungen damit noch nicht erschöpft, denn nicht alle Blätter, in denen wir Erwähnung finden, fanden den Weg auf unseren Tisch. Dr. Robert Corwegh.

Ankündigung.

Wir werden im Mai-Hefte unserer Monatsschriften eine Anzahl weiterer Urkunden des 17. Jahrhunderts aus dem an dieser Stelle (MCG 1907, S. 1 ff.) besprochenen Gesetzbuch der Großloge Indissolubilis zum Abdruck bringen.

Diese Urkunden werden die Haltlosigkeit der Annahme erweisen, daß die Protokolle der Loge Vredendael im Haag aus den Jahren 1637 und 1638, die wir im Hohenzollern-Jahrbuch 1906, S. 241 ff. erörtert haben, Fälschungen seien. Diese Annahme ist fast ausschließlich der Tatsache entnommen, daß die Einrichtungen etc. der Loge Vredendael mit den seit 1717 in England nachweisbaren Einrichtungen nicht in allen Punkten übereinstimmen. Anstatt daraus zu folgern, daß es eben außer dem neuenglischen Großlogen-System von 1717 auch noch Großlogen-Systeme anderer Herkunft und abweichender Lehrart gegeben habe, werden die neuenglischen Einrichtungen zum Maßstab genommen, an denen die Echtheit aller Quellen gemessen wird. Stimmen diese Quellen mit den Überlieferungen des neuenglischen Großlogen-Systems nicht überein, so sind sie Fälschungen. Die Fragen, wann diese Fälschungen entstanden sind, wer die Fälscher waren, welchem Zweck die Fälschungen gedient haben werden, werden von den Bestreitern der Echtheit nur nebenbei berührt und bezeichnenderweise unter dem Eingeständnis beantwortet, daß darüber nur Vermutungen möglich seien. Meist heißt es einfach, daß die Jesuiten die Fälscher gewesen seien, die nach den einen um 1780, nach den anderen um 1814 mit diesen Fälschungen angeblich geheime Zwecke verfolgten.

Wenn man aber erwägt, daß eine Reihe tatsächlicher geschichtlicher Angaben der Protokolle ebenso um 1780 wie um 1814 unbekannt waren, daß die bezüglichen Tatsachen vielmehr erst durch neuere und neueste Forschungen bekannt geworden sind, so muß man das Ahnungs-Vermögen der betreffenden Jesuiten — ein richtiger Jesuit kann ja freilich alles! — in der Tat im höchsten Grade bewundern, die, auch wenn sie fälschen und nichts sicheres wissen, dennoch die richtigen geschichtlichen Tatsachen durch Kombinationen erschließen.

Wenn demnach auch dunkel ist, welchem Zweck die Fälschungen gedient haben sollen und wie sie möglich waren, so ist es um so klarer,

zu welchem Zweck die Behauptung in die Welt gesetzt worden ist, daß es sich um Fälschungen handelt.

Wir haben uns über die Art und Weise, wie alle Systeme seit Jahrhunderten ihre Interessen zu verteidigen pflegen, und über das Bestreben, nur das eigene System gelten zu lassen, alle älteren abweichenden Überlieferungen aber als unecht zu erweisen, in diesen Heften (MCG 1907, S. 1 ff.) deutlich ausgesprochen, auch darauf hingewiesen, daß darin kein System besser ist als das andere.

Wir sind nun gespannt, mit welchen Mitteln dasselbe Spiel sich angesichts der neuen Urkunden wiederholen wird, die wir aus dem wiederaufgefundenen Gesetzbuch der Großloge Indissolubilis vorlegen werden.

Bemerkungen und Streiflichter.

Man kann den Inhalt der Gedankenwelt, wie sie die Vorkämpfer und Verteidiger der Humanität vertraten, nicht besser charakterisieren als durch die beiden Sinnbilder, wie sie sich in Schriften des Comenius finden, nämlich durch das **Kreuz** und die **Rose**. Das letzte Ideal, das allen diesen Männern vorschwebte, war, wie wir schon früher betont haben, die **Versöhnung antiker und christlicher Weltanschauung**, die Versöhnung von Kreuz und Rose. Zweifellos hat bei manchen Vertretern mehr die Neigung für das Kreuz, bei andern mehr die für die Rose überwogen und in mancher Brust hat diese Neigung epochenweise gewechselt; aber der Grundzug der gesamten Geistesrichtung wird dadurch nicht geändert: Griechentum und Christentum waren die Ideale, für die der Humanismus in ihrer Vereinigung gekämpft hat.

Seitdem die römische Kirche die Erbschaft des römischen Imperiums angetreten hatte und die Päpste die Stellung und die Macht der Imperatoren besaßen, war die Kirche ihrem innersten Wesen nach ein **Staat** geworden. Als nun in der abendländischen Welt mehr und mehr wirkliche Staaten auf nationaler Grundlage aufkamen, war der Kampf unvermeidlich; diesen Kampf aber führte die Kirche, indem sie ihr Wesen als Staat verhüllte und die Religion als Deckmantel benutzte. Jeder Schritt der nationalen Staaten, gegen die Herrschaft der internationalen Imperatoren im geistlichen Gewande ward als Kampf gegen die Religion dargestellt und unter der Maske der Religion ward für die Herrschafts-Interessen der alten Imperatoren-Gewalt gekämpft. Wenn aber die Gegner, durch diese Kampfmittel gezwungen, die eigenen Kampfes-Organisationen verschleierten und ähnlich wie die ältesten Christen sich in das Gewand von Gewerkschaften und Vereinen hüllten, entstand ein lautes Geschrei über „geheime Gesellschaften“, über „Heuchler“ „Wölfe im Schafspelz“ usw. Aber die „Hüter der Wahrheit“ behielten die Maske, unter der sie kämpften, unentwegt vor dem Angesicht.

Der Begriff der **geheimen Gesellschaft** ist seit langen Zeiten im öffentlichen Recht klar umgrenzt und durch eine rechtliche Definition unzweideutig umschrieben. Eine „geheime Gesellschaft" ist (wie der § 128 des Strafgesetzbuches sagt)

> „eine Verbindung, deren Dasein, Verfassung oder Zweck vor der Staatsregierung geheim gehalten werden soll".

Nun darf man billig die Frage aufwerfen, ob diese Definition auf die „Gesellschaft der Maurer" (Society of Masons) jemals zutreffend war oder etwa heute zutreffend ist? Eine Gesellschaft, die alles, sogar ihre Mitgliederlisten, der Staatsregierung offen legt, als eine „geheime Gesellschaft" zu bezeichnen, ist ein klares Zeichen bösen Willens oder völligen Unverstandes.

Das Wort **„Sozialismus"** ist zu einem Schlagwort und zu einem Kampfmittel geworden und teilt das Schicksal solcher Ausdrücke, daß sie eine wächserne Nase haben: die verschiedenen Personen, die das Wort gebrauchen, verbinden oft sehr verschiedene Begriffe damit. Man hat oft von den „Sozialisten der Reformation" gesprochen und damit auch Männer wie Denck und Franck und deren Geistesverwandte bezeichnet, zu denen die böhmischen Brüder, die sog. Naturphilosophen und die älteren Pietisten auch gehören. Diese Bezeichnung ist völlig falsch und irreleitend, wenn man unter Sozialismus eine Geistesrichtung versteht, die nach den Grundsätzen moderner sozialistischer Philosophen wie Marx, Engels und anderer die Idee der Individualität bedroht. Für jene sog. Sozialisten der Reformation war der Gedanke der Individualität, und zwar der persönlichen wie der nationalen Individualität, die Forderung der Freiheit und der Freiwilligkeit einer der wesentlichen Bestandteile ihres ganzen Systems; sie würden niemals einer Theorie zugestimmt haben, welche in irgend einer Form die freie Entwicklung der persönlichen und nationalen Eigenart bedrohte. Dieselben Kämpfe, die sie um dies Prinzip mit der römischen Universalkirche geführt haben, würden sie sich wider die Universal-Republik eines sozialistischen Staates auferlegt haben. Insofern ist es, wie gesagt, gänzlich verfehlt, sie als „Sozialisten" zu bezeichen. Daß die Idee des Reichs Gottes, wie sie z. B. Kant vertritt, gewisse Berührungen mit einem anders gearteten und verstandenen Sozialismus besitzt, kann und wird ja allerdings niemand leugnen.

Alle **Gemeinschaftsbildungen**, die von Minderheiten getragen werden, sind der Gefahr der Aufsaugung durch stärkere Organisationen ausgesetzt, und wo eine eigentliche Aufsaugung nicht möglich ist, da können und werden sie sicher leicht in die Wandlungen der Politik, zumal der Kirchenpolitik, hineingezogen. Wo eine solche Aufsaugung nicht gelingt — Versuche dazu pflegen stets von außen und innen gemacht zu werden — da müssen große Überlieferungen und festgefügte Organisationen vorhanden sein. Es ist ein Zeichen innerer Stärke, wenn es Minderheits-Organisationen gelingt, ihre Eigenart wider alle Versuchungen und Gefahren zu bewahren und fortzupflanzen.

Dieselbe Literatur der Gegenwart, die dem **Vereinsleben** für den Fortschritt des kirchlichen und sozialen Lebens die größte Bedeutung

zuerkennt und deren Wortführer auf die Ausgestaltung und Neuschaffung von Gesellschaften und Vereinen aller Art unausgesetzt hinwirken, pflegen, wenn auf die Gesellschaften des 17. oder 18. Jahrhunderts die Rede kommt, mit Geringschätzung über diese Organisationen hinwegzugehen. In den geschichtlichen Handbüchern werden diese Verbände in der Regel gänzlich ignoriert. Und das geschieht, obwohl offenkundig ist, daß in jenen Zeiten des absoluten Staates die Bildung und Fortpflanzung solcher Organisationen viel schwieriger war, und daß daher, wo sie sich behaupteten, eine starke innere Kraft vorhanden gewesen sein muß, mithin jeder Vergleich zwischen den heutigen losen „Vereinen" und jenen für das ganze Leben geschlossenen „Brüderschaften" die überragende Bedeutung der letzteren sofort in das Licht stellt.

In der Weltanschauung der deutschen **Mystik**, wie sie Eckart und Tauler, aber auch die Waldenser und die böhmischen Brüder (und deren letzter Bischof Comenius) vertreten, spielt die Idee der **Gelassenheit** — sie wird auch mit dem Wort Leiden bezeichnet — eine hervorragende Rolle; die Gelassenheit oder das „Leiden" (die Ergebung, Zulassung) ist nach dieser Lehre die Voraussetzung der Erlösung und Befreiung von aller irdischen Not. In dieser Auffassung tritt uns jener einfache und tiefe Grundgedanke entgegen, der auch im Mittelpunkte der Lehre Christi steht, der Gedanke der Erlösung des einzelnen durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen dessen, der das Ganze lenkt.

Der im Jahre 1905 zu Rom verstorbene päpstliche Unterarchivar D. Enrico Denifle hat sich in früheren Jahrzehnten vielfach mit der Geschichte der **deutschen Mystik**, insbesondere mit den Schriften des sogenannten Gottesfreundes aus dem Oberlande beschäftigt. Er hat dabei die zutreffende Wahrnehmung gemacht, daß diese Schriften vom Standpunkte der katholischen Kirche aus als „irrtumsvoll" gelten müssen. (Näheres bei Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig, S. Hirzel 1885, S. 185.) Gegenüber der bei den Theologen beider Kirchen üblichen Annahme, daß diese Literatur auf dem Boden der katholischen Weltanschauung erwachsen sei, ist es wichtig, von dieser Seite festgestellt zu sehen, daß hier eine außerkirchliche Ideenwelt nach Ausdruck ringt, natürlich in den vorsichtigen Formen, die durch die herrschende Religionsverfolgung bedingt waren.

Wir haben in diesen Heften (MCG 1903, S. 27 ff.) ein merkwürdiges Kapitel aus der Geschichte der von der Kirche organisierten „geheimen Gesellschaften", nämlich den **„Geheimbund der Vehme"**, eingehender behandelt und namentlich auf die Schriften von Friedrich Philippi (Das westfälische Vehmgericht und seine Stellung in der deutschen Rechtsgeschichte Stettin 1888) und von Friedrich Thudichum (Vehmgericht und Inquisition, Gießen, Ricker 1889) hingewiesen. Es ist wichtig, daß sich jetzt die Stimmen unbefangener Forscher mehren, welche die von uns und von Thudichum vertretene Beurteilung der Vehmgerichte als begründet anerkennen. So hat neuerdings der als Germanist bekannte Professor Dr. Andreas Heusler

in Basel in seinem Werke über Deutsche Verfassungsgeschichte, S. 225, bestätigt, daß Thudichum für seine Ansicht triftige Gründe vorgebracht hat.

Wir haben an anderen Stellen (siehe Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885, S. 218 ff.) über das Wesen der älteren **Hütten** und über die **Hütten-Organisationen** und deren Geschichte eingehender gehandelt. Merkwürdig ist der **fortgesetzte Kampf gegen diese Hütten** (Logen) seitens der Kirchen und der Staaten, der schon seit dem 16. Jahrhundert durch strenge Verbote geführt worden ist. Am 12. August 1671 beschloß der Reichstag zu Regensburg die Aufhebung der Hütten-Verfassung. Da sie trotzdem im geheimen weiter bestand, so erneuerte der Reichstag seine Beschlüsse in den Jahren 1707, 1727 und 1731. Alles war vergeblich; die Hütten (Logen) bestanden weiter, nur durfte natürlich sich niemand als Mitglied einer solchen bezeichnen, da diese vor den Gesetzen nicht bestanden. Erst der erneute Beschluß des Reichstags vom 15. Juli 1771, durch den die Hütten abermals für aufgehoben erklärt wurden, scheint größeren Erfolg gehabt zu haben. Angeblich sollen die Reste des alten Hütten-Verbandes noch im 19. Jahrhundert vorhanden gewesen sein. Worauf mag diese Feindschaft der herrschenden Gewalten gegen die Hütten beruht haben? Die Folge war, daß die Namen Hütten und Logen in weiten Kreisen zu Geheimnamen wurden.

Die Verteidigungsschrift seiner Sozietät, die Karl Gustav von Hille im Jahre 1647 unter dem Titel „Teutscher Palmbaum" herausgab, richtet sich u. a. wider den der Gesellschaft gemachten Vorwurf, daß sie eine **geheime Gesellschaft** sei und „heimliche Verständnis aufzurichten" beabsichtige (M C G, Bd. IV [1895] S. 27). Später setzten sich diese Anklagen wider die Kultgesellschaften fort, und so wurde z. B. im Jahre 1701 Beat Ludwig von Muralt (1665—1749), ein berühmter Schweizer, aus seiner Heimat verbannt, weil er Mitglied einer „geheimen Gesellschaft" sei, die er sich weigerte abzuschwören (M C G, Bd. X [1901] S. 125). Tatsächlich haben die Sozietäten diesen Vorwurf stets abgewiesen und sich niemals selbst geheime Gesellschaften genannt. Wohl aber kommt der Name **unsichtbare Gesellschaft** in ihrem eigenen Sprachgebrauch vielfach vor, da sie in der Stille zu wirken wünschten; auch stille Gesellschaften nennen sie sich.

Prinz Friedrich Christian von Schleswig-Holstein spricht in dem oben (S. 86 ff.) abgedruckten Briefe an Baggesen von der „neuen **offenen** Freymäurerei in Hamburg". Der Ausdruck ist zutreffend und verständlich, wenn man sich erinnert, daß es in Hamburg und zwar noch um 1750 und später Logen älteren Ursprungs gab, (s. MCG 1903, S. 280) die sich unter dem Deckmantel verwandter Organisationen verbargen und die in keinem Sinne **„offene Freymäurer"** wie die späteren Logen waren und daß die Vorfahren Friedrich Christians eifrige Mitglieder in diesen älteren Großlogen-Systemen gewesen sind. Welchen Sinn aber haben die Worte, wenn es keine alte, verborgene Freimaurerei gegeben hat?

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

XVI. Jahrg. Berlin, den 15. Mai 1907. Heft III.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Die Grossloge Indissolubilis
und andere deutsche Grosslogen-Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts.

Von

Ludwig Keller.

Erster Artikel.

„Der Gedanke der Akademien oder Sozietäten" — so heißt es in der „Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", die Adolf Harnack im amtlichen Auftrage im Jahre 1900 herausgegeben hat — „der Gedanke der Akademien ist eine Erbschaft des auf Plato und seine Schule gerichteten Renaissancezeitalters . . ." „Treten in Italien und Deutschland", fährt Harnack fort, „zunächst die sprachliebenden und -forschenden Gesellschaften in den Vordergrund, die bei aller Beschränktheit doch den Anstoß zur Entwicklung der modernen Literatur gegeben haben, so fehlen doch auch die ihnen geistig verwandten, in der Regel meist rasch verkümmernden Unternehmungen solcher Naturphilosophen nicht, die mit frischer Erkenntnis die neue Wissenschaft betreiben wollten und den alten Schulmethoden den Krieg erklärten." . . . „Vor allem aber", fährt Harnack fort, „ist Amos

Comenius zu nennen als der große Führer und Erzieher zu einer Reform der wissenschaftlichen Methode, zugleich unermüdlich tätig, gleichgesinnte Männer zu sammeln und zu vereinigen."

Es ist erfreulich, in diesen Ausführungen eine Anerkennung der freien Sozietäten zu finden, aus denen nachmals die Königlichen Sozietäten und Akademien erwachsen sind. Aber langjährige Studien haben uns zu der Überzeugung gebracht, daß die Bedeutung dieser Organisationen doch weit erheblicher ist, als es nach den Harnackschen Bemerkungen scheint. Schon der Umstand, daß die führenden Köpfe sowohl der Renaissance im 15. und 16., wie des Zeitalters der Naturphilosophie im 17. Jahrhundert — wir nennen hier nur Baco, Locke, Giordano Bruno, Milton, Coornhert, Comenius, R. Boyle, J. B. van Helmont, Campanella, Hugo Grotius und Leibniz — Mitglieder dieser Verbände gewesen sind, die ihnen in den Kämpfen mit der Scholastik Rückhalt und Stärke boten, gibt dem Kenner der Dinge doch zu denken. Dazu kommen aber noch andere Punkte, die der Bedeutung dieser Sozietäten einen eigenartigen Hintergrund geben, und die die geschichtlichen Zusammenhänge mit der Vergangenheit und Gegenwart in neuem Lichte zeigen[1]).

Das Wesen und die Formen, unter welchen diese Akademien, tätig waren, haben wir in zahlreichen Abhandlungen dieser Hefte eingehend erörtert und unter anderem in dem im Jahre 1898 erschienenen Aufsatz über „Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben" (Berlin, Weidmann) die symbolischen Lehrzeichen und Formen und deren Anklänge an die Lehre von den heiligen Zahlen, wie sie bei Pythagoras und Plato und in den Katakomben überliefert ist, nachgewiesen.

Sowohl Ferdinand Gregorovius, der als der beste Kenner der Akademien der Renaissance bezeichnet werden kann, wie Ludwig Pastor in seiner „Geschichte der Päpste" haben der Ansicht Ausdruck gegeben, daß man diese freien Akademien als „klassische Freimaurerlogen" anzusprechen habe, da die Übereinstimmung beider Organisationen in Wesen und Formen eine vollständige sei.

Im Jahre 1895 hatte bereits die größere Abhandlung des Verfassers über „Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts" dargelegt, daß diese

[1]) Man vergl. hierzu Ludwig Keller, Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1907.

Verbände, die nach dem Vorbild der italienischen Akademien und im organischen Zusammenhang mit diesen entstanden waren, in ihren inneren Ringen dieselbe Symbolik, die gleiche Verfassung und dieselbe Sprache wie jene „klassischen Freimaurerlogen" besessen haben, und die Ergebnisse dieser Untersuchungen hatten die allgemeine Zustimmung der berufenen wissenschaftlichen Beurteiler gefunden.

Bis jetzt waren und sind aber lediglich die äußeren Ringe und gleichsam die Außenorganisationen dieser Sozietäten in das Licht der Geschichte getreten, nämlich die Gewerkschaften (Hütten, Bauhütten usw.), Landsmannschaften[1]), Sprachgesellschaften, Rednergesellschaften usw., die, wie ein Freund des Comenius im Jahre 1659 sagt, „Prätext und Decke" für die „Brüderschaft" waren, welche sich als innerer Ring jener durch die Staatsgesetze legitimierten Verbände konstituiert hatte. Was über diese engeren Verbindungen, die seit dem 17. Jahrhundert unter dem Namen der Orden gelegentlich genannt werden, öffentlich bekannt geworden ist, stammt fast lediglich aus den Schriften der Gegner und ist durch den Parteihaß, mit dem die damals herrschenden Mächte diese stillen Verbände — man nannte sie „geheime Gesellschaften" und „Sekten" — verfolgten, entstellt und verdunkelt. Die erhaltenen Urkunden und Akten ergeben, daß die Geistlichkeit überzeugt war, die Gesetze der Orden „enthielten etwas gegen die Religion", d. h. natürlich gegen die Staatsreligionen, wie sie damals herrschten. Und es läßt sich in der Tat nicht verkennen, daß die Idee der Humanität, wie sie in allen diesen Orden überliefert war, und die Forderung der Gewissensfreiheit, wie sie gerade die hervorragendsten Führer der „Orden" vertraten, in einem scharfen Gegensatz zum Dogma der Kirchen stand.

Die Streittheologie des 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts war überzeugt, daß man in diesen Gesellschaften eine gefährliche „Sekte" in verhüllten Formen vor sich habe, die man mit Vorliebe Rosenkreuzer und Freigeister nannte[2]).

---

[1]) Es gab solche Landsmannschaften keineswegs bloß auf den Universitäten.

[2]) Vergl. z. B. das im Jahre 1702 erschienene „Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon" oder „Geistliches Rüsthaus wider die alten Quäker und neuen Freygeister", worin ausdrücklich die „Rosenkreuzer" mit den „Wiedertäufern" in eine Linie gestellt werden. — Merkwürdig ist, daß im 18. Jahrhundert einer der Schimpfnamen der Orden „Quäker" lautete, wie wir weiter unten sehen werden.

So wenig wie ihre Existenz durften auch die im Kreise der inneren Ringe üblichen Namen, besonders der Name der Brüderschaft selbst, öffentlich bekannt werden, und nur in Chiffern und Lehrzeichen ward auf die gefährlichen Worte unter den Vertrauten Bezug genommen; nur leise raunte einer dem andern den Geheimnamen der engeren Organisation in die Ohren, die Niederschrift desselben oder gar der Druck war verboten und wurde schon deshalb von den Mitgliedern zur Bezeichnung der Brüderschaft — der Brudername war üblich — nicht zur Anwendung gebracht, weil man sich nicht in Konflikt mit dem Strafrichter bringen wollte. Das Wort selbst war geschickt gewählt und in Folge seiner Vieldeutigkeit und häufigen Verwendung im profanen Leben vortrefflich geeignet als Deckname zu dienen. In sehr vielen Fällen konnte kein Richter und kein Denunziant, wenn das Wort Loge gebraucht ward, wissen oder nachweisen, ob eine Hütte, eine Halle, eine Gewerkschaft oder aber eine geheime Kultstätte und ein geheimer Kultverband gemeint war.

Das Wort Lobia, das aus dem althochdeutschen Sprachschatz (Loubjâ, Louba) stammt, begegnet uns in der Volkssprache der Lombardei und Piemonts, den vornehmsten Sitzen der frühmittelalterlichen Geheimkulte der Katharer und Waldenser, und ist von hier aus, ähnlich wie andere Ausdrücke, in die lateinische Schriftsprache und dann in den italienischen und seit dem 13. Jahrhundert oder früher auch in den französischen Sprachschatz übergegangen. Das Wort bedeutet in genauer Übersetzung dasselbe, was einst das griechische Wort Stoa und das lateinische Wort Porticus bezeichnete, eine von Säulen getragene Halle, die meist als Vorbau diente[1]).

Im Sinne von Halle, Bauhütte, Gewerkschaft usw. war der Ausdruck Loge ein sehr gebräuchliches Wort; im Sinne einer Brüderschaft, die Tempel und Altäre besaß, und die wie andere kultische Gemeinschaften der Gottesverehrung sich widmete, pflegte es nur im Kreise der Eingeweihten gebraucht zu werden. Vor den Gesetzen und in der Literatur, überhaupt in der Öffentlichkeit, hat es bis zum Jahre 1717 keine Logen im nachmaligen Sinne des Wortes gegeben. Erst als dieser stille und gleichsam unterirdische Strom unter dem Schutz einer europäischen Großmacht

[1]) Vergl. Keller, Latomien und Loggien in alter Zeit. Berlin, Weidmann 1906.

an das Tageslicht trat, gewann es eine rechtliche und öffentliche Existenz. Ist aber ein Strom, der zeitweilig unter der Erde fließt, deshalb etwa nicht vorhanden, weil die Augen der profanen Schriftsteller und Berichterstatter ihn nicht bemerken? Hat nicht auch das Christentum Jahrhunderte hindurch gleichsam ein unterirdisches Dasein geführt und gab es etwa keine christlichen Gemeinden in der Zeit, wo diese nur unter dem Deckmantel von Begräbnisvereinen, Gewerkschaften und Kollegien bestanden?

Es ist ganz natürlich, daß gedruckte Nachrichten über die Geschichte der älteren Großlogen-Systeme nahezu völlig fehlen und daß handschriftliche Aufzeichnungen selten sind. Da man nun früher vielfach nach dem Grundsatze verfahren ist: Quod non est in actis, non est in mundo, so war man mit der Sache meist rasch fertig. Weder die bestimmten Erklärungen der Männer, die die Reorganisation von 1717 vollzogen, daß sie alle wesentlichen „Pfeiler und Säulen des Baues“ bereits vorgefunden haben und daß die Basis ihres Werkes uralt sei,[1]) noch die verschiedenen Entdeckungen früherer Menschenalter, die die Richtigkeit dieser Erklärungen bestätigten, vermochten die Theorien, die sich unter dem Einfluß bestimmter Tendenzen eingenistet hatten, zu beseitigen.

Unter diesen Umständen sind die Entdeckungen, die wir zuerst im Hohenzollern-Jahrbuch 1906 (Leipzig, Giesecke und Devrient) S. 221 ff. der Öffentlichkeit unterbreitet haben, doch von erheblicher Bedeutung. Es ist unsere Absicht, hier Ergänzungen zu jenen Nachweisen zu geben.

Die Urkunden, die wir auf den nachfolgenden Blättern aus dem wieder aufgefundenen Gesetzbuch der Hauptloge[2]) Indissolubilis vorlegen, erhalten volles Licht freilich erst durch die Dokumente der nach dieser Entdeckung ermittelten gleich-

[1]) Näheres darüber in der Schrift des Verfassers: „Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten“. Berlin, Weidmann 1904.

[2]) Der Name „Großloge“ hat sich in den benutzten Aktenstücken bis jetzt nicht ermitteln lassen; wohl aber kommen die Namen die „Große Gesellschaft“ (s. M H. der C. G. 1895 S. 84), „Academia magna“ sowie die Namen „der Großmeister“ und „Großer Meister“ vor. Die obigen „Hauptlogen“ entsprechen in ihrem Wesen den Organisationen, die späterhin Großlogen heißen.

artigen Gesetzbücher verwandter „Haupthütten“[1]) und der Aktenstücke, die sich in verschiedenen Archiven vorgefunden haben. Diese wichtigen Ergänzungen ergeben z. B. die Tatsache, daß unsere „Hauptlogen“ noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts in einem scharfen Wettbewerb mit der damals sich ausbreitenden Großloge von England standen[2]).

Schon Golinsky hat auf Grund des ihm bei seinen Arbeiten zugänglichen Materials ganz richtig beobachtet[3]), daß die früher von einigen Seiten angenommene Abhängigkeit dieser Großlogen-Systeme von der Großloge von England, die sich seit 1737 unter dem Namen der Society of Masons in Deutschland ausbreitete, nicht erwiesen ist. Heute wissen wir auf Grund des neuen Materials, daß Jahrzehnte hindurch ein scharfer Kampf stattgefunden hat, bis sich seit etwa 1775 eine allmähliche Annäherung vollzog.

Seitdem das neuenglische System durch König Friedrich den Großen in Preußen eine ähnliche staatliche Protektion wie schon früher in England erlangt hatte, entstand in Deutschland ein ähnlicher Kampf, wie er in Großbritannien um dieselbe Zeit zwischen den „Ancient Masons“ und den „Modern Masons“ im Gang war. Die staatlich anerkannten Großlogen und Logen pflegten die Logen älterer Herkunft als „unrechtmäßige Logen“ zu bezeichnen und zu bekämpfen, bis man es schließlich für die beiderseitigen Interessen angemessen fand, eine Verständigung und Annäherung herbeizuführen — eine Annäherung, die allmählich an manchen Orten zu einer Art von Vereinigung führte, freilich mit der Maßgabe, daß es nur selten zu einer

---

1) Das Universitäts-Archiv zu Halle enthält ein Buch in blauem Einband mit der Aufschrift:

Gesezze
des
Ordens Inviolable
in
der Loge der Tugend.
1766.

2) Der Artikel 12 der Gesetze der „untersten Abteilung“ der Hauptloge der „unverletzlichen Tugend“ (Virtus inviolabilis) besagt im Jahre 1766: „Es wird kein Freimaurer unter uns angenommen noch gelitten“. Die Gesetze des 2. Grades bestimmen in Artikel 13: „Keiner von unseren Ordens-Brüdern darf sich unterstehen, ein Freimaurer zu werden; wir schließen auch diese Leute gänzlich von unserem Orden aus“.

3) Golinsky, das studentische Verbindungswesen in Frankfurt a. O., Breslau, Koebner 1904, S. 58.

Verschmelzung in dem Sinne gekommen zu sein scheint, daß die älteren Lehrarten ihre Eigenart völlig aufgegeben hätten.

Es wäre vielleicht richtiger gewesen, wenn wir den Abdruck der nachfolgenden Urkunden bis zu dem Zeitpunkt verschoben hätten, wo es möglich war, eine umfassende Geschichte dieser Systeme an der Hand des ganzen Akten-Materials vorzulegen. Ich bin mit einer solchen Geschichte beschäftigt; aber die natürlichen Schwierigkeiten einer Sache, die bisher mit einem tiefen Schleier bedeckt gewesen ist, lassen den Abschluß für die nächste Zukunft nicht erhoffen. Nachdem ich aber bereits im Hohenzollern-Jahrbuch einige Dokumente veröffentlicht habe (vgl. M.H. der C.G. Bd. XV S. 1 ff.), bin ich so stark um die baldige Vorlegung weiteren Materials gedrängt worden, daß ich die vorhandenen Bedenken habe zurückstellen müssen und nun wenigstens einige weitere Stücke vorlege.

Leider war es auch nicht angänglich, das ganze Material des Gesetzbuchs auf einmal abzudrucken; der Umfang hätte den Rahmen eines Artikels weit überstiegen. Wir waren daher gezwungen, die Veröffentlichung weiterer Urkunden auf das nächste Heft zu verschieben.

Den Kundigen wird sofort klar werden, daß die jüngsten Dokumente unseres Gesetzbuchs aus einer Zeit stammen, die man heute als Zeitalter der Studenten-Orden zu bezeichnen pflegt. Die uns vorliegenden Akten ergeben aber, daß die seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts meist auf Universitäten unter starker Beteiligung von Studierenden wirkenden „Orden" selbst damals ihre „Hauptlogen" nur dann an die Sitze von Hochschulen zu legen pflegten, wenn es der Umstände halber nicht anders möglich war; grundsätzlich hielten die Orden noch um 1760 daran fest, daß andere Städte, zumal Residenzstädte, als Sitze der Großloge zu bevorzugen seien. Schon Wilhelm Schrader hat in seiner vortrefflichen Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle Bd. I (1894) S. 597 mit Recht bemerkt, daß die damaligen Orden, die wie die sog. Amicisten ihre Verzweigungen auch auf Halle erstreckten, sich „nicht lediglich auf Hochschulen beschränkten". Auch Wilhelm Fabricius, der sich bisher wohl am eingehendsten und erfolgreichsten mit der Geschichte dieser Logen beschäftigt hat, sagt mit Recht[1]), daß es sich bei

[1]) Die Studentenorden des 18. Jahrhunderts usw. Jena 1891 S. 33.

den meisten bis um das Jahr 1771 auf Universitäten vorkommenden Orden nicht um eigentliche Studenten-Orden, sondern um „Zweige bürgerlicher Orden“ handelt.

In Akten des Universitäts-Archivs zu Halle aus dem Jahre 1768 liegt die Aussage eines Logenmitgliedes vor, worin ausdrücklich bestätigt wird, „daß die mehrsten Ordens-Mitglieder auswärtig seien und mehrenteils in officio ständen“, denn ihre Verbindung „sei auf die ganze Lebenszeit abgesehen“. Und in denselben Akten wird bestätigt, daß die Hauptlogen und Orden ihre Vorstufen oder Pflanzschulen (wie wir sagen würden) bereits „auf Schulen“ besaßen.

Die gerichtlichen Maßregeln, die eine Anzahl deutscher Regierungen wider das sogenannte Ordenswesen auf den Universitäten seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ergriff, wurden die Veranlassung, daß sich die öffentliche Meinung und die Chronisten jener Tage eingehend mit diesen Organisationen beschäftigten, die bisher in beabsichtigter Stille gewirkt hatten.

Diese gerichtlichen Maßregeln erfolgten insofern nicht ohne die Schuld der Beteiligten, als sie wider ihre alten Grundsätze in eine halböffentliche oder öffentliche Tätigkeit eingetreten waren. Die früher unter dem Deckmantel der Landsmannschaften wirkenden stillen Verbände hatten seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die früheren Hüllen mehr und mehr fallen lassen; seit der Zeit, wo die Großlogen und Logen englischer Lehrart die staatliche Protektion gefunden hatten und die „Orden“ sogar von kirchlichen Organen aus bestimmten Gründen zeitweilig empfohlen wurden[1]), schien auch für die älteren Großlogen-Systeme und ihre Anhänger der Augenblick gekommen zu sein, um lästige Schranken und Hüllen einigermaßen abzustreifen. Es ist ganz natürlich, daß unsere Berichterstatter, die die Zusammenhänge meist nicht kannten, die Existenz dieser sogenannten akademischen Orden und Logen erst von dem Zeitpunkt an datieren, wo sie sie als solche kennen lernten; weil sie sie früher nicht gesehen hatten, waren sie angeblich auch nicht vorhanden.

In einem der Archive, welche der Großloge Royal York zur Freundschaft zu Berlin unterstehen, befindet sich gegenwärtig ein Manuskript von 73 Blättern von schwerem Büttenpapier

[1]) Näheres über die Gründe s. bei Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1905.

(Größe 22 × 14 cm), das sich als eine Sammlung beglaubigter Abschriften „**der Gesetze, Geheimnisse, Sitten und Gewohnheiten des Bundes der Unzertrennlichen**" bezeichnet; die Abschriften sind nach Ausweis der Dokumente im Jahr 1778 angefertigt und bei der Loge, für die sie hergestellt waren, nämlich der Loge Reverenda Confoederatio zu Halle a. S., in praktischem Gebrauch gewesen. Der grünseidene Einband der mit Goldschnitt gebundenen Handschrift zeigt in Goldpressung folgende symbolische Zeichen:

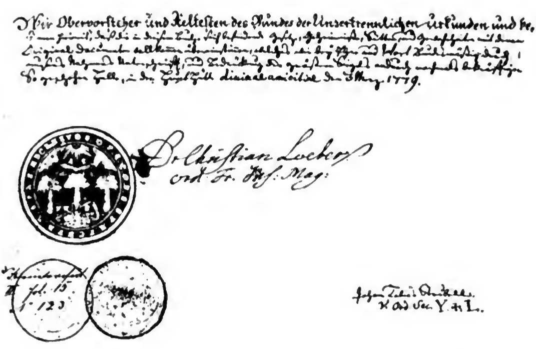


Einbanddeckel (verkleinert) der im Jahre 1778 hergestellten Abschrift des Gesetzbuchs der Hauptloge Indissolubilis.

Der Band trägt die Spuren starken Gebrauches ebenso an sich wie die erhaltene Papphülle, die ebenfalls alte Goldpressung aufweist und die Spuren häufiger Versiegelung und die Reste alter Siegel-Abdrücke an etwa acht Stellen trägt. Strengste Geheimhaltung war, wie der Text der Urkunde ergibt, den Besitzern des Buches und allen Brüdern zur Pflicht gemacht. Über die weiteren Schicksale der Loge Reverenda Confoederatio und ihres Gesetzbuches sind die angestellten Untersuchungen noch nicht zum Abschluß gekommen; sicher ist nur, daß das Buch einst im Besitze des am 11. November 1788 zu Görzig geborenen, nachmaligen reformierten Oberpredigers Johann

Christian Aue, und später in dem seines Sohnes und seines Enkels gewesen ist, von denen ersterer in den Jahren 1808 bis 1810 in Halle studiert hat, wo die Loge Reverenda Confoederatio, die der Hauptloge Indissolubilis angehörte, ihren Sitz hatte. Es trifft sich glücklich, daß unser Gesetzbuch und seine Urkunden Ergänzungen und Bestätigungen in Gesetzbüchern ähnlichen, wenn auch nicht so reichen Inhalts finden, die sich im Universitäts-Archiv zu Halle und anderwärts erhalten haben, und daß in diesen Akten auch gerade der Orden der „**Indissolubilisten** oder der **ewigen Freundschaft**“ oft genannt wird. Der Kampf, den die Universitätsbehörden seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wider diese Logen der „Indissolubilisten“ und „Amicisten“ — so lauten meist die Namen — auf Anweisung der staatlichen und geistlichen Behörden geführt haben, hat einen starken Niederschlag in zahlreichen Untersuchungs-Akten gefunden, in Rücksicht auf dem Umfang des Materials müssen wir aber, wie oben bemerkt, an dieser Stelle von einer näheren Berücksichtigung dieser Untersuchungs-Akten absehen.

Das Gesetzbuch der „Hauptloge“ oder der „Haupthütte der unzertrennlichen Freunde“ enthält auf dem ersten Blatte folgende Urkunde:


Wir Obervorsteher und Aeltesten des Bundes der Unzertrennlichen urkunden und be-
… 1779.

Dr Christian …
ord. Fr. …

Wir Obervorsteher und Ältesten des Bundes der Unzertrennlichen urkunden und bekennen hiermit, daß die in diesem Buche sich befindende Gesetze, Geheimnisse, Sitten und Gewohnheiten mit denen Original-Dokumenten vollkommen übereinstimmen, welches wir bey Ehre und Wort Bundesmäßig durch unsres Nahmens Unterschrift und Bedrückung des größern Siegels andurch nochmals bekräftigen. So geschehen Halle, in der Haupthütte divinae amicitiae, den 3. März 1779.

L. S.

(gez.) Dr. Christian Loeber ·/.·
Ord: Fr. Ins: Mag:

Johann Tobias Strubel
V. Ord. Sec. Y. ✠ L.

Unsere Nachforschungen über die Persönlichkeit dieses Dr. Christian Loeber, der im Jahre 1778 Ordensmeister (Ordinis Fratrum Inseparabilium Magister) war, und des J. T. Strubel (Venerabilis Ordinis Secretarius) sind noch nicht völlig abgeschlossen.

Dr. Christian Loeber stammte nach den Angaben des Gesetzbuchs aus Altenburg. Zu Dresden, wo er im Jahre 1764 lebte, ist er durch den Logen-Meister Herrn von Zettlitz als Mitglied der dortigen Loge Gloriosa Amicitia aufgenommen worden. Laut weiterer Urkunde unseres Gesetzbuchs war Dr. Friedrich Erhard Loeber, damals in Erfurt, der bis zum Februar 1770 die Würde des Ordens-Meisters besaß — s. unten — ein Schwager des Dr. Christian Loeber und letzterer hatte zu Erfurt die Nachfolgerschaft des ersteren im Ordensmeisteramte im Jahre 1770 angetreten. Nach anderweiten Quellen[1]) war Dr. Christian Loeber am 14. August 1743 in Altenburg geboren, hatte in Erfurt und Leipzig studiert, hatte sich dann in Dresden und Erfurt aufgehalten, war Magister der Philosophie und Doktor der Arznei-Gelehrsamkeit geworden und hatte als Prosektor an der medizinischen Fakultät an der Emmerichs-Akademie zu Erfurt gewirkt. Im Jahre 1770

[1]) Diese Ergänzungen der obigen Lebens-Nachrichten finden sich bei Körner, „Genealogisches Nachschlagebuch alter Familien", auf das mich Herr Alfred Tittel aufmerksam gemacht hat.

veröffentlichte er zu Erfurt eine Schrift über die „Anfangsgründe der Wundarzneikunst“. Später wirkte er als Physikus zu Müseberg, als Amts- und Landphysikus zu Gommern und seit 1790 als Physiker zu Worsfelde in Braunschweig, wo er am 22. Dezember 1794 gestorben ist.

Als Christian im Jahre 1743 zu Altenburg das Licht der Welt erblickte, war D. Christian Loeber (geb. 2. Februar 1683 zu Orlamünde) daselbst Generalsuperintendent. Dieser Christian L., zweifellos der Vater unseres Ordens-Meisters († 1747 zu Altenburg), der 1698—1709 in Jena, dann etwa zwanzig Jahre lang in Ronneberg als Superintendent gewirkt hatte, war s. Z. auch als Schriftsteller ein bekannter Mann; er verfaßte eine „Nachricht über die Aufnahme der Salzburger in Altenburg“ und schrieb eine „Historie von Ronneburg“. Auch Christian Loeber der jüngere scheint sich als Schöngeist und Poet betätigt zu haben, denn er wurde „Kaiserlich gekrönter Poet“; eine Tochter des Generalsuperintenten Christiane Dorothea, Gemahlin des Dr. jur. Lilien in Erfurt, war Mitglied der „Deutschen Gesellschaft“ in Göttingen und Kaiserlich gekrönte Dichterin.

Der Amtsvorgänger Christian Loebers im Ordens-Meisteramt Dr. Fr. Erhard Loeber († 1770) und seine Schicksale ergeben sich teilweise aus den Akten des Staats-Archivs zu Magdeburg und des Stadt-Archivs zu Erfurt. Fr. E. Loeber war eine zeitlang Leibarzt des Königlich Polnischen Großkanzlers Fürsten Joseph Czartorysky zu Corsetz gewesen und hatte in Polen die Theresia Dzierzanska geheiratet, die ihm zwei Söhne gebar. Etwa im Jahre 1769 entschloß sich Loeber nach Erfurt zurückzukehren und verlor auf der Rückreise in Danzig seine Frau durch den Tod. Aus den erhaltenen Akten der genannten Archive ergibt sich, daß bereits im Mai 1770 über Nachlaßforderungen des Verstorbenen an den Starosten Korzemewsky in Terebezow verhandelt wurde. Wenn die Angabe Loebers, worin er sich bei Übergabe des Ordens-Meisteramts an seinen Schwager am 19. Februar 1770 als „Sterbenden“ bezeichnet, zutreffend ist, so wird er etwa im März oder April 1770 gestorben sein.

Die Familie Loeber war zu Erfurt altangesessen. Christian Erhard Loeber (geb. 1666 als Sohn eines Dr. med. Loeber) war seit 1688 Kur-Mainzischer Advokat zu Erfurt († 1719 zu Arnstadt) und tat sich durch sein Eintreten für die verfolgten Reformierten

in der Pfalz literarisch hervor, was ihn mit dem Reichs-Konvent zu Regensburg in Konflikt brachte[1]).

Wir wissen leider nicht, wann der im Frühjahr 1770 verstorbene Leibarzt Dr. Fr. Erhard Loeber das Großmeisteramt des Bundes übernommen hat; sein Eifer für den Orden aber erhellt aus der Tatsache, daß er bald nach seiner Ankunft in Erfurt dort die Loge Sincera Concordia errichtete.

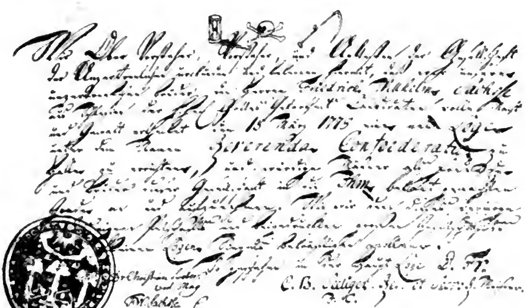
Über den in der obigen Urkunde vom 3. März 1779 genannten Orden-Sekretär Johann Tobias Strubel haben wir einstweilen Näheres nicht ermitteln können. Die Zeichen

Y. ✠ L.

die er neben seinen Namen setzte, werden wir später kennen lernen.

Ehe wir auf weitere Einzelheiten eingehen, fahren wir mit dem Abdruck der Dokumente fort.

Die nachfolgende Urkunde ist gleichsam das Gründungsdokument für die Loge, die die beglaubigten Gesetze des Ordens durch den Ordens-Meister Dr. Loeber ausgehändigt erhalten hat. Sie lautet:



[1]) Joecher, Gelehrten-Lexikon.



Wir Ober-Vorsteher, Vorsteher und Ältesten der Gesellschaft der Unzertrennlichen, urckunden und bekennen hiermit, daß wir unseren unzertrennlichen Bruder, den Herren **Friedrich Wilhelm Sachsse** aus Schlesien der h. heil. Gottes Gelartheit Candidaten volle Macht und Gewalt ertheilet, den 15. März 1778 eine neue Loge unter dem Namen **Reverenda Confoederatio** zu Halle zu errichten und würdige Männer als Freunde und Brüder dieser Gesellschaft in die **Ihm** bekannt gemachten Grade an- und aufzunehmen. Wie wir denn dieses vermöge unsers eignen Petschafts und beigedruckten großen Gesellschafts- und kleinen Logen-Siegels bekräftigen wollen.

So geschehen in der Haupt-Loge D. Fr.

L. S.[1]

(gez.) Dr. Christian Loeber. ·/.·
Ord: Mag:
(gez.) C. B. Seeliger. Res. et Secr: & Meister.
J. C.
(gez.) F. W. Sachsse. /.·

Friedr. Wilhelm Sachsse aus Schlesien, der laut eigenhändiger Eintragung in die Matrikel der Universität Halle am 28. Juni 1776 als Theologe immatrikuliert worden war[2]), war laut eigenhändiger Eintragung in unser Gesetzbuch am 16. Mai 1777 in der Loge Sincera Confoederatio zu Halle rezipiert worden, einer Loge, welche ebenfalls zur Haupthütte Indissolubilis gehörte.

Diese Loge S. C. J.[3]) — so zeichnen die Mitglieder — war laut Gesetzbuch am 6. Juni 1680 gegründet worden.

Sachsse, auf dessen Namen das obige Patent ausgestellt war, hatte sich bei der Begründung der neuen Loge R. C. J. der

¹) Wir geben weiter unten einen Abdruck dieses merkwürdigen Logen-Siegels.

²) Die Angabe entstammt dem alphabetischen Verzeichnis der Studierenden der Universität Halle, die der Herr Universitätssekretär für uns eingesehen hat.

³) Sincera Confoederatio Indissolubilium.

Hülfe eines Freundes bedient, der in unserem Gesetzbuch als Mitbegründer genannt wird. Es war dies Christian Benjamin Seeliger aus Breslau, der laut Ausweis der Universitäts-Matrikel bereits im Jahre 1770 als Theologe zu Halle immatrikuliert worden war. Auch Seeliger war am 16. Mai 1777 in die Loge Sincera Confoederatio rezipiert worden.

Von nun an zeichnete Sachsse die logenamtlichen Aktenstücke als

Friedrich Wilhelm Sachsse Siles. der Gottesgelahrtheit Candidat

D. L. R. C. F. I.

d. h. **D**(irektor) **L**(ogiae) **R**(everendae) **C**(onfoederationis) **F**(ratrum) **I**(ndissolubilium)

und Seeliger als:

Christian Benjam. Seeliger Sil.,

d. R. C. Res: et Secrt:

d. h. der **R**(everenda) **C**(onfoederatio) **R**(esidens) und **S**(ecretarius).

Die neue Tochterloge Reverenda Confoederatio mußte sich laut erhaltener Urkunde verpflichten, den 6. Juni als Festtag zu begehen, weil die Loge Sincera Confoederatio, aus der sie erwachsen war, „an diesem Tage begründet war".

Die Gesetze, die die Reverenda Confoederatio erhielt, waren, wie unser Ordensbuch ergiebt, Abschriften der Gesetze, Sitten, Gewohnheiten und Geheimnisse, wie sie in der am 6. Juni 1680 gestifteten Sincera Confoederatio in Gebrauch waren[1]). Aus welcher Loge die letztere im Jahre 1680 die Gesetze erhalten hatte, wissen wir nicht.

Gleich bei ihrer Einweihung am 15. März nahm die R. C. I. — sie zeichnet auch V. R. C. I. d. h. **V**(enerabilis) **R**(everenda) **C**(onfoederatio) **I**(ndissolubilium) — den Johann Gottlob Hickmann aus Schlesien auf, der sich in der eigenhändigen Eintragung in das Gesetzbuch „Candidaten der heiligen Gottesgelahrtheit" nennt, und der laut eigenhändiger Eintragung in die Matrikel am 30. April 1776 Student der Theologie geworden war.

Am gleichen Tage wurde auch Johann Benjamin Großmann aus Schlesien (als Jurist am 9. Oktober 1777 immatrikuliert)

[1]) Die Abschriften unseres Gesetzbuches sind schlecht und flüchtig gemacht; in der Regel ist der Name Sincera Confoederatio durch den Namen der neuen Loge Reverenda Confoederatio ersetzt worden; an einer Stelle ist er von später Hand verbessert, dann aber wieder mit Blei bemerkt worden, daß an der korrigierten Stelle Sincera Confoederatio gestanden hat.

Mitglied der Loge. Weitere Aufnahmen geschahen in rascher Folge: am 21. März 1778 ward Benj. Gottlob Drescher aus Liegnitz (immatrikuliert am 9. Oktober 1777 als Jurist), am 4. April 1778 Samuel Ephraim Kartscher aus Schlesien (immatrikuliert am 28. April 1777 als Theologe) aufgenommen; ihnen folgten am 6. Juni 1778 Benjamin Gottlieb Andritzky aus Schlesien (10. Oktober 1777 als Theologe immatrikuliert), und am 9. Juni 1778 Carl Melchior Gottfried Reder aus Schlesien (30. September 1777 immatrikuliert).

Auch im Winter-Semester 1778/79 dauerten die Aufnahmen fort: am 5. Oktober 1778 ward Joh. Friedr. Jaeger aus Halberstadt rezipiert, der bereits am 11. Oktober 1775 in Halle stud. jur. geworden war, dann am 16. Januar 1779 Joh. Christian Zacharias Zinck aus Magdeburg (Jurist in Halle seit 26. September 1775), dann am 1. April 1779 Christ. Theod. Heinr. Müller aus Mecklenburg-Strelitz

Aber nicht nur Aufnahmen, sondern auch Anschlüsse aus anderen Logen fanden statt. Friedr. Heinrich Quitmann aus Westfalen (immatrikuliert als Theologe am 30. September 1777) war laut Gesetzbuch am 8 Januar 1778 (also vor Errichtung der R. C. I.) in der Loge Sincera Confoederatio aufgenommen worden; im Sommer 1778 vollzog er seinen Anschluß an die neue Tochterloge. Ein weiterer durch Anschluß erfolgter Gewinn war der des Christian Gottfried Koeppel aus Leipzig, in dem die junge Loge einen erfahrenen Bruder erhielt. Koeppel hatte laut Gesetzbuch (Bl. 60, 1) schon am 12. April 1778 seine feierliche Verpflichtung als Mitglied des „Senats“ in der Loge „S. Fraternitas“ abgelegt.

Der Inhalt des Gesetzbuches ist, abgesehen von den oben wiedergegebenen und einigen anderen einleitenden Urkunden, folgendermaßen gegliedert:

1. Gesetze des 1. Grades der Unzertrennlichen. Bl. 8–11.
2. Geheimnisse des 1. Grades. Bl. 12—14.
3. Sitten und Gewohnheiten der Loge Reverenda Confoederatio. Bl. 15—18.
4. Gesetze des 2. Grades. Bl. 20.
5. Geheimnisse des 2. Grades. Bl. 21.

6. Gesetze des 3.[1]) Grades der Unzertrennlichen. Bl. 22–25.
7. Geheimnisse. Bl. 27—29.
8. Gesetze des 3. Grades oder der Meister der Hütten der Unzertrennlichen. Bl. 32—36.
9. Schwur der Meister. Bl. 36—37.
10. Geheimnisse der Meister. Bl. 38—39.
11. Gesetze des 4. Grades oder der ältesten Loge der Meister der Unzertrennlichen. Bl. 42—45.
12. Geheimnisse der Meister des 4. Grades. Bl. 47—48.
13. Eid für die Brüder der ältesten[2]) Loge oder des Senats.
14. Gesetze der Brüder des Senats. Bl. 63—64.
15. Für die Residenten. Bl. 65—66.
16. Pflichten eines Sekretärs. Bl. 67—68.
17. Pflichten des Redners. Bl. 68–69.
18. Für den 5. Grad.
19. Geheimnisse des 5. Grads.

Die unter 18. und 19. aufgeführten Urkunden sind auf zwei Quart-Blättern dem Gesetzbuch lose beigelegt. Sie sind in Geheimschrift geschrieben, aber es ist eine Übersetzung beigefügt; der Schlüssel für die Chiffern-Schrift liegt ebenfalls lose bei.

Nicht alle Urkunden des Ordensbuches tragen den Vermerk, daß sie mit den dem Ordensmeister vorgelegten Originalen übereinstimmen. Tatsächlich tragen denn auch manche Dokumente die Spuren mehrfacher starker Überarbeitung von verschiedenen Händen, die erkennen lassen, daß die Loge, die das Gesetzbuch brauchte, zu verschiedenen Zeiten Änderungen der gesetzlichen Bestimmungen vorgenommen hat. Auch Nachträge verschiedener Art, die zweifellos erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus den praktischen Bedürfnissen des Tages heraus gemacht worden sind, finden sich und es ist z. B. selbstverständlich, daß die Bestimmungen über die Feier wichtiger Gedenktage, die an Ereignisse des 18. Jahrhunderts anknüpfen, nicht bereits vorher in dem Ordensbuch gestanden haben können.

Wir beginnen hier aus Gründen, die sich später ergeben werden, mit dem Abdruck der unter Nr. 2, Nr. 5, Nr. 7 und Nr. 10 erwähnten Urkunden.

---

[1]) Die Zahl 3 ist nach Radierung einer früher an derselben Stelle stehenden anderen Zahl eingesetzt.

[2]) Das Wort „ältesten" ist von späterer Hand gestrichen.

Geheimnisse des I. Grades[1].

I.

Das Gesellschafts-Zeichen dieses Grades besteht aus einem silbernen Creutz, auf dessen einer Seite drei Palm-Bäume sich befinden mit einer darüber halbscheinenden Sonne mit denen Buchstaben:

N. J. A.

oder nutzbar ist Alles. Auf der anderen Seite aber zwei Herzen, welche durch Ketten miteinander verbunden (mit) einer diese bestrahlenden Sonne nebst den Buchstaben:

P. Y. A.

oder: Vortrefflich mein Bruder.

II.

Das Namens- oder Stambuchs-Zeichen dieses Grades soll also seyn:



III.

Das Zeichen dieses Grades, an welchem ein Bruder zu erkennen, ist also, daß er vornemlich, jedoch mit der größten Behutsamkeit, beyde usw.[2]) . . . .

Hat nun ein Fremder, der[3]) . . . in einer anderen Loge aufgenommen worden ist, dieses Zeichen nachgemacht, so kann ihn der Bruder um die Losung befragen, diese aber ist:

IV.

P. Y. A. Sagt nun der andere ╥│ — + so spricht der Bruder Y — + dann jener ╥│; — + dieser β — + etc.[4])

---

[1]) Oberhalb dieser Überschrift sieht man den Totenkopf auf gekreuzten Schenkelknochen.

[2]) Dinge, die zum Zwecke der strengeren Geheimhaltung lediglich mündlich zu überliefern waren, verschweigt das Gesetzbuch.

[3]) Hier folgt ein unleserliches Zeichen.

[4]) Die Andeutungen sind nur dem Eingeweihten verständlich und sollten es sein.

V.

Allezeit den 1. Sonntag in einem Monat ist eine **Extra-Loge**[1]) vor diesen Grad, wozu aber die Brüder der höheren Grade außer dem Vorsteher dieses Grades zu kommen nicht verbunden.

VI.

Die Brüder dieses Grades halten solche (Extra-Loge) um 1 Uhr, da dann ein Bruder nach der Reihe seine Freunde mit einer deutschen Rede unterhalten wird.

VII.

Ehe die Brüder zu der ihnen vom Senat aufgesetzten Stunde in die L.-Stube treten klopfen sie vorhero — — — an die Thüre[2]), welches unser gewöhnliches Anklopfen in der L. und im Nothfalle bey unsern Freunden seyn soll.

VIII.

Der Stiftungstag dieser Gesellschaft ist der 24. August, dieser wird allemal sowie der 19. Februar als der Stiftungstag der Loge zu Erfurth:, der 1. May, da im Jahr 1675 diese Gesellschaft einen der feierlichsten Tage gehabt[3]), der 6. Juni als der Stiftungstag der Loge Sincerae Confoederationis[4]), der 30. Januar als der Stiftungstag der Loge Sincerae Fraternitatis zu Halle[5]) und der 15. März 1778 als der Einweihungstag dieser Loge, welche den Namen Reverenda Confoederatio führt, auf das feierlichste begangen werden.

IX.

Auf eben diese Art, nämlich durch Reden und andere Feyerlichkeiten begehet jedes Jahr eine jede Loge den Geburtstag ihres Landesfürsten: und dann

---

[1]) Das Wort ist in der Vorlage durch die Schrift ausgezeichnet.

[2]) Die Art des Anklopfens ward ebenfalls nur mündlich überliefert.

[3]) Es scheint, daß der Tag der Vereinigung der im Jahre 1580 gegründeten Gesellschaft der Unzertrennlichen mit der im Jahre 1617 gestifteten Gesellschaft des Palmbaums gemeint ist.

[4]) Laut späterer Urkunde ist die Loge Sincera Confoederatio am 6. Juni 1680 von dem Logen-Meister Obrist-Lieutnant von Vitinghof errichtet worden. Die Angaben beider Dokumente ergänzen sich also.

[5]) Diese Loge kann ich sonst nicht nachweisen; die Unzertrennlichen hatten also damals drei Logen in Halle.

X.

Rechnet sie die Geburtstäge des Ober-Vorstehers und Direktoris unter ihre festlichen Tage.

XI.

Noch soll auch einer jeden Loge der 13. Dezember als der Sterbetag unsers unzertrennlich mit uns verbundenen und nunmehro verewigten **Gellerts**[1]) feierlich sein, an welchem Tage gewiß ein jeder Bruder seinem Andenken eine fromme Thräne weyhen und seinem vortrefflichen Beispiel nachzukommen sich aus allen Kräften bestreben wird.

XII.

Bei der Aufnahme eines neuen Mitgliedes[2]) in diesen Bund[3]) oder anderweitigen Vorfällen, sie mögen Namen haben wie sie wollen, hat der L. M. 3, der Resident der Loge 2 und jeder andere Bruder 1 Stimme.

XIII.

Die Vota aber werden dem L. M. in geheim gegeben, welcher dann vermöge seines Eides nach den ausgefalenen mehrsten Stimmen entscheidet.

Da bey einer volkomnen Loge einem jeden **Grade** wieder gewisse Vorsteher vorgesetzt sind, welche in dem **Senat ihrer Hütten** Sitz und Stimme haben, so ist es einem jeden Bruder ewig Pflicht, seinem Vorsteher Gehorsam und Liebe zu erzeigen, alle seine Ermahnungen freundschaftlich aufzunehmen und die ihm obliegenden Pflichten auf das genaueste zu befolgen.

Sollte aber einer sich und seine Pflichten vergessen, so wird dieses der Vorsteher seines **Grades**, wenn seine Ermahnungen nichts fruchten sollten, dem **Senat** melden, welcher ihm alsdann willkürliche Bestrafung bestimmen[4]) wird.

---

[1]) Der Name ist durch die Schrift ausgezeichnet. Gellert — siehe unten — war am 13. Dezember 1769 gestorben. Gellert hat keiner von der Großloge von England herstammenden deutschen Loge angehört, viel weniger ist er einer ihrer geistigen Führer gewesen.

[2]) Ursprünglich standen an der Stelle die später durchstrichenen Worte: Ordens-Bruders.

[3]) Das Wort ist später durchstrichen und mit Bleistift an die Stelle gesetzt: „Gesellschaft".

[4]) Von der ersten Hand ist geschrieben „erfolgen"; dies Wort ist später durchstrichen und an seiner Stelle von anderer Hand das Wort „bestimmen" gesetzt worden.

Wir kommen weiter unten auf einige Punkte zurück, welche durch den Inhalt dieser „Geheimnisse“ des ersten Grades in erwünschter Weise geklärt werden. Hier wollen wir nur auf die geschichtlichen Tatsachen den Finger legen, die durch unsere Urkunde bezeugt werden.

Es war, wie wir auch sonst wissen, in diesen älteren Systemen üblich, wichtige Stiftungstage festlich zu begehen oder wichtige Todestage durch eine Erinnerungsfeier auszuzeichnen. Wir werden das Datum des 24. August unten noch kennen lernen; der 1. Mai aber wird uns anderweit als der Tag genannt, an welchem zu Marburg die Vereinigung der beiden Großlogen der „unzertrennlichen Freunde“ und der „fruchtbringenden Freunde“ (Palmenorden) erfolgt ist; nur daß sonst das Jahr 1671 als Jahr des Beschlusses erscheint, während hier 1675 genannt wird, wo die endgültige Vollziehung der Vereinigung stattfand.

Daß die Loge Reverenda Confoederatio gemeinsam mit ihrer Mutterloge den Tag feierte, wo diese gestiftet war, nämlich den 6. Juni 1680, ist sehr begreiflich und ebenso, daß sie mit der dritten Schwesterloge in Halle, der Sincera Fraternitas, durch die Feier des Stiftungstags der letzteren, des 30. Januar, sich in Verbindung hielt. Aber auffallend ist, daß die Reverenda Confoederatio auch den Stiftungstag der Loge zu Erfurt mitzufeiern verpflichtet war, es muß also auch hier ein näheres Verhältnis bestanden haben.

Sehr interessant ist die Tatsache, daß die Logen dieses Systems auch eine Gedenkfeier für ihren am 13. Dezember 1769 verstorbenen berühmten Bruder G e l l e r t eingerichtet hatten.

Daß Christian Fürchtegott Gellert (geb. 1715) — er war einer der einflußreichsten deutschen Schriftsteller in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts — Mitglied dieser Großloge bezw. einer Tochterloge gewesen ist, wissen wir auch aus anderen Quellen. Er hat sich im Stammbuch eines Freundes für die Eingeweihten durch ein „Stammbuchzeichen“ des Ordens als Mitglied zu erkennen gegeben, wie es damals unter den Brüdern üblich war[1]). Da die Aufnahme in diese Logen in der Regel bald nach der Immatrikulation erfolgte, so darf man annehmen, daß Gellert etwa im Jahr 1735 aufgenommen worden ist.

Den in diesen Geheimnissen des ersten Grades erwähnten S e n a t oder die „Loge der Ältesten“ (Senioren), seine Einrichtung und Verfassung werden wir im folgenden Artikel kennen lernen.

[1]) Siehe das Stammbuchzeichen bei R. und R. Keil, Die deutschen Stammbücher, Berlin 1893, S. 301.

Geheimnisse des II. Grades[1]).

1. Das Gesellschafts-Zeichen dieses Grades ist ebenso wie bey dem 1.: nur daß unter dem Herzen über dem Todtenkopf die Buchstaben

N. N. S.

sich befinden.

2. Auf der einen Ecke dieser Seite befinden sich die Buchstaben:

E. T. V.

3. Auf der einen Ecke der anderen Seiten aber das Namens- oder Stammbuchs-Zeichen dieses Grades, nämlich



4. Das Zeichen dieses Grades, an welchem ein Bruder den man vorhero durch das Zeichen und die Losung des I. Grades entdeckt hat, als ein Bruder dieses Grades zu erkennen, ist also, daß man, nämlich jedoch mit der größten Behutsamkeit beyde Augen zumacht und die rechte Hand auf den Mund legt, das rechte Bein aber in die Höhe zieht — — —[2])

Sollte nun der andere Bruder dieses Zeichen auch machen, so kann der Bruder dieses Grades denselben um die Losung befragen.

5. Die Losung dieses Grades aber ist:

E. T. V.

Sagt nun der andere Bruder etc.[2])

6. Daß diese Gesellschaft der Unzertrennlichen am 24. August 1617 gestiftet worden — — —[3])

Die in diesen „Geheimnissen" erwähnten Buchstaben

N. N. S.

werden uns weiter unten, angeordnet über dem Totenkopf, noch im Bilde begegnen.

---

[1]) In der Linie dieser Zeile ist der Totenkopf auf zwei gekreuzten Schenkelknochen abgebildet.

[2]) Der Schluß ist im Gesetzbuch fortgelassen.

[3]) Hier ist kenntlich gemacht, daß Worte fehlen.

Ihre Deutung ist ebenso unsicher wie die der Buchstaben

E. T. V.

die die Losung dieses Grades enthielten.

Zu den Erkennungsmitteln gehörten das „Zeichen“, die „Losung“ (Wort) und gewisse Handstellungen, bezw. -Bewegungen. Wir erfahren aus den erhaltenen Akten, daß man die Formen und die Art dieser „Erkennungszeichen“ wechselte, sobald sie bekannt geworden waren; aber im Prinzip blieben Zeichen, Wort und Handgriff doch offenbar immer gewahrt.

Der Hinweis auf den 24. August 1617 — es ist der Stiftungstag der Großloge Zu den drei Palmen, die wir kennen lernen werden — als Stiftungstag dieser Großloge ist, wie wir später sehen werden, ein Quid pro Quo. Die Großloge Indissolubilis, wie sie seit 1675 bestand, war eine vereinigte Großloge und besaß als solche zwei Stiftungstage. In den unteren Graden ward der Tag der fruchtbringenden Gesellschaft gefeiert, in den höheren dagegen galt, wie sich später zeigen wird, der Tag und das Jahr der Hauptloge Indissolubilis als der wichtigere. Vielleicht, daß beides auf einem bei der Vereinigung getroffenen Abkommen beruhte. Bei der starken Stellung, die sich der Palmenorden errungen hatte, war es minder bedenklich, wenn die Zusammenhänge der seit 1675 bestehenden vereinigten Großloge mit dem „Palmbaum“ bekannt wurden; er bot für alle Teilnehmer eine gewisse Deckung dar.

Geheimnisse des III. Grades.

I. Das Gesellschafts-Creutz dieses Grades ist eben wie bei dem I. Grade, nur daß es vergoldet und daß sich auf der einen Seite neben dem Herzen linker Hand auf der Ecke die Buchstaben befinden:

S. P. T.

und zur rechten

E. T. V.,

in der andern Ecke aber die Buchstaben

N. I. A.[1])

[1]) Hier sind die Worte: „und zur rechten E. T. V., auf der anderen Seite die Buchstaben N. I. A.“ von späterer Hand durchstrichen.

II. Das Namens- oder Stambuchs-Zeichen soll also seyn:



III. Das Zeichen dieses **Grades**, an welchem man einen Bruder, den man vorhero durch das Zeichen des **I. Grades** ferner entdecken will, soll also seyn, daß ein Bruder dieses **Grades** erst die linke Hand auf beyde etc. . . . sollte nun der andere diß Zeichen nachmachen so kann ihn der Bruder um die Losung befragen. Diese aber ist

S. P. T.

nemlich eine Freundschaft, die über diß alles auch nach dem Tode unzertrennlich etc. Sagt nun der Fremde etc.

IV. Daß diese Gesellschaft am 24. August 1617 auf dem Schlosse zu **Weimar**[1]) von den durchlauchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn **Johann Ernst** dem Jüngeren, Herrn **Friedrich** und Herrn **Wilhelm** Gebrüdern, allerseits Herzogen zu Sachsen-**Weimar**[2]), Herrn **Ludwig** und Herrn **Johann Kasimir**, Fürsten zu Anhalt[3]); dann von Herrn **Dietrich** von dem **Werther**, Obristen, Herrn **Friedrich von Kospoth**, fürstlich Sächsischen Hoffmeister und Herren **Christoph v. Krosigk** gestiftet worden.

---

[1]) Die hier fett gedruckten Worte sind in der vorliegenden Handschrift mit großen lateinischen Buchstaben geschrieben.

[2]) Herzog Johann Ernst der Jüngere wurde am 21. Februar 1594 geboren und starb am 4. Dezember 1626. — Herzog Friedrich, des ersteren Bruder (geb. 1596) stand in den Diensten der Oranier in den Niederlanden und fiel in der Schlacht bei Fleurus (26 Jahre alt). — Herzog Wilhelm (geb. 1598), Gemahl der Eleonora Dorothea von Anhalt, führte das Schwert auf niederländisch-pfälzischer Seite für den Winterkönig Friedrich von der Pfalz. Er übernahm die Würde des Ordensmeisters nach Ludwig von Anhalts Tode. — In der Stammrolle des Ordens führen sie die Nummern 3, 4 und 5 und zwar in der Folge, wie sie das Gesetzbuch nennt.

[3]) Über Fürst Ludwig von Anhalt, den eigentlichen Begründer des Palmenordens s. G. Krause, Fürst Ludwig zu Anhalt-Cöthen usw. Neusalz 1879, 3 Bde. — Johann Casimir, geboren 1596, starb am 15. September 1660.

Dietrich von dem Werder trat im Jahre 1620 dem Orden bei und Friedrich von Kospoth im Jahre 1622.

Christoph von Krosigk, Fürstlich Anhaltischer Hofmarschall, trägt die Matrikel-Nummer 7 und ist bereits 1617 Mitglied.

VI.[1]) Daß sein eigentlicher Name

der Palmorden oder die fruchtbringende Gesellschaft ist,

mit welcher sich der

Orden der Unzertrennlichen

zu **Marburg** am 1. Mai 1671 vereinigte.

VII. Daß er aus V Graden bestehet.

VIII. Daß nachstehende **Logen** im Jahr 1680 errichtet und ihnen die benannten Personen vorgesetzt worden, als

IX. Eine **Loge** zu **Jena** unter dem Namen **Optima Confoederatio** und ist als Logen-Meister dahin abgegangen Herr **Ernst v. Riedesel.**

X. Zu **Helmstaedt** ist die **Loge** unter dem Logen-M: Herren **v. Hein** errichtet worden und führet den Namen: **Vera fratrum amicitia.**

XI. Die Haupt-**Loge**, welches allemal diejenige ist, wo sich der **Ordens-Meister** oder **Ober-Vorsteher** dieser Gesellschaft der Unzertrennlichen befindet, führet den Namen: **Div. Fr:**

XII. In Halle ist den **6. Juni 1680** eine **Loge** unter dem Namen **Sincera Confoederatio** von dem L.-M. Herrn Obrist Lieutenant v. **Vitgenhofen** errichtet worden.

XIII. Zu **Leipzig** ist die **Loge** benannt **Intima Fraternitas** unter dem Logen-Meister Herrn v. **Minckwitz.**

XIV. Zu **Wittenberg** heißt die Loge **Optima Concordia,** welche von dem Logen-Meister, Herrn **v. Ponickau** errichtet worden.

XV. Zu **Ronneburg** ist im Jahr 1680 den 6. Januar in der **Loge Felicis Fraternitatis** ein von dem damaligen Logen Meister, Herrn **Johann Prescher,** Hoffprediger zu gedachtem Ronnberg verfaßtes und mit Charakteren geschriebenes Buch vorgefunden worden, in welchem sich viele unserer Brüder mit schönen Densprüchen verewiget und auch verschiedene ihre Wappen beigedruckt haben; und wird dieses Buch in der Hauptloge deßwegen vor den IV. Grad aufbehalten, weil zu Anfange des Buchs stehet: „Ein Buch vor den IV. Grad.“

---

[1]) Hier folgt auf Artikel IV gleich Artikel VI; Artikel V ist (wohl versehentlich) ausgelassen.

XVI. Daß im Jahre 1770 der nun seliger Herr Dr. **Friedrich Erhard Loeber,** hochfürstlicher Chartorinskischer Leib Medicus und Physicus zu Corsetz als **Ordens Meister** dieses **Ordens der Unzertrennlichen** zu Erfurth eine Loge unter dem Namen **Sincera Concordia** errichtet und am 19. Febr. vorgenannten Jahres seinen Vetter, Herren Dr. **Christian Loeber,** der bereits im Jahr 1764 zu **Dresden** in der **Loge Gloriosae Amicitiae** von dem damaligen, nun aber seeligen **Logen Meister,** Herrn **von Zettlitz,** aufgenommen worden, laut nachstehenden Documentis die Würde eines **Ordens Meisters** kurz vor seinem Ende übertragen und Ihm zugleich nebst Übergebung der vorhandenen **Original-Dokumenten** und Urkunden volle Macht und Gewalt ertheilet, nicht nur die noch stehenden **Logen** zu bestätigen, sondern auch geschlossene zu eröffnen und neue zu errichten.

Hisce[1]) attestor moriens, cognatum meum Dr. Christian Loeber, Altenburgensem Medicinae Doctorem a me secunda vice in ordinem Fratrum Inseparabilium receptum esse et eidem Dr. Loebero praesidium Ordinis tradidisse, simulque has leges cum documentis originalibus concordare.

Erfordiae, die XIX Mens Febr. MDCCLXX

Dr. Fr. E. Loeber. O. J. Mag.

Daß diese Geheimnisse, wie vorstehende Gesezze mit denen Original-Documenten vollkommen übereinstimmen, wird andurch bei Ehre und Wort und zugleich bundtsmäßig mit gehöriger Unterschrift und beigedruckten größern Siegel unseres heiligen Bundes bekräftiget. So geschehen Halle in der Haupt-Hütte **Divinae Amicitiae**, den 4. März 1779

L. S.

Dr. Christian Loeber ∴

Ord: Fr: Jns: Mag:

Johann Tobias Strubell

V. Ord. Sec. Y. +. L.[2])

Wir haben die geschichtlichen Tatsachen, die sich aus diesen Geheimnissen des dritten Grades ergaben, bereits früher im Hohenzollern-Jahrbuch teilweise erörtert und werden alsbald auf einzelnes zurückkommen.

[1]) Das Folgende ist mit anderer Tinte geschrieben.

[2]) Diese beiden Unterschriften sind eigenhändig vollzogen.

Von besonderer Wichtigkeit ist der Umstand, daß die Hauptloge der unzertrennlichen Freunde im Jahre 1671 zu Marburg ihre Vereinigung mit der Hauptloge der fruchtbringenden Freunde beschlossen hat und daß unser Gesetzbuch, wie dessen Aufbau deutlich zeigt, einen nur mangelhaft gelungenen Versuch darstellt, ein einheitliches Gesetzbuch der vereinigten Großlogen zu schaffen.

Außer diesen geschichtlichen Nachrichten erheischen aber auch die Bemerkungen über Ronneberg Beachtung.

In dieser Stadt bestand zu Anfang Januar 1680 die Loge Felix Fraternitas, die ein in Geheimschrift geschriebenes Ordensbuch für den vierten Grad besaß, also das Recht hatte, diesen Grad zu erteilen. Es gab immer nur einzelne Logen, und zwar waren dies regelmäßig die älteren, angesehenen und größeren, welche die höheren Grade austeilen konnten und dieser Umstand, sowie die Tatsache, daß in dem im Jahre 1680 dort vorgefundenen Ordensbuch bereits damals sich viele Brüder mit schönen Denksprüchen verewigt hatten, die natürlich nur nach und nach aufgenommen worden sein können, beweist, daß die Loge alt war und daß, wenn Joh. Prescher wirklich der Verfasser, nicht der Abschreiber war, auch das Buch älter als 1680 gewesen sein muß.

Wie mag es kommen, daß das kleine Ronneberg in dieser Großloge eine solche Bedeutung besessen hat? Die Frage ist auch in Rücksicht auf die später zu erörternden Tatsachen über die Zusammenhänge mit den Grafen von Reuß und Schwarzburg und den Hütten der Bergleute von Erheblichkeit.

Die ehemalige Herrschaft, das spätere Sachsen-Altenburgische Amt Ronneberg, war noch im 14. Jahrhundert als Teil des Vogtlandes den Reichs-Vögten unterworfen und genoß infolgedessen eine große Unabhängigkeit: durch Reuß-Gera ward die Herrschaft in zwei Teile geteilt und grenzte im übrigen an Schwarzburg und die Schönburgische Herrschaft. Als Sitz eines uralten Bergbaus hatte das Land viele Beziehungen zu Böhmen und bot in Zeiten staatlich-kirchlicher Verfolgung durch seinen eigenartigen politischen Rechtszustand eine vortreffliche Rückzugslinie dar. Herzog Ernst der Fromme, der durch seine Gemahlin im Jahre 1636 die Herrschaft bekam, hatte um so weniger Grund, die Loge zu stören, weil er selbst dem Bunde angehörte.

Beachtenswert sind ferner die Notizen, die sich im elften Absatz unserer Urkunde über die Zusammensetzung und den Namen der „Hauptloge“ finden.

Der „Obervorsteher“ — meist wird er der Ordensmeister genannt — ward ohne Bindung an einem Ort aus den Brüdern gewählt; an seinem Wohnort befanden sich auch sein Vertreter und seine Amtsorgane und die Loge, der diese Brüder angehörten, ward dadurch für die Amtsdauer des Großmeisters zur Großloge oder Hauptloge im engeren Sinne des Wortes.

Die also zusammengesetzte Hauptloge tagte nur unter einem besonderen und zwar unter dem zu ihrer Bezeichnung stets wiederkehrenden Namen

Divina Fraternitas

oder wie es in dem Erlaß des Ordensmeisters vom 3. März 1779 heißt (siehe oben):

Divina Amicitia.

Besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß an dieser Stelle die Bezeichnung „unser heiliger Bund“ gebraucht wird, die sonst in lateinischer Form als Sancta Fraternitas — gewöhnlich nur S. F. geschrieben — wiederkehrt. Ausdrücke wie „Venerabilis Ordo“ und „Ehrwürdige Gesellschaft“, „heiliger Bund“ und „heilige Brüderschaft“ „heilige Geheimnisse“, „heiliges Ordens-Kreuz“ usw. sind doch sehr eigenartig, wenn man in diesen Großlogen und Logen lediglich eine Abart studentischer Vereine sieht. Und wie kommt es, daß diese angeblichen „Vereine“ sogar „Tempel“ und „Altäre“ besitzen, und, wie wir sehen werden, in Gebrauch haben?

Es trifft sich glücklich, daß die im Jahre 1671 beschlossene, aber erst einige Jahre später zur Durchführung gelangte Vereinigung außer durch unsere Urkunden, auch noch durch ein sehr wichtiges äußeres Denkmal beglaubigt wird, nämlich durch das „große Gesellschafts-Siegel“, wie es noch im Jahre 1778 im Gebrauch war, — ein Siegel, das in seiner Art zugleich charakteristisch ist für die Art und Weise, in welcher die mit der Verschmelzung betrauten Brüder sich ihrer Aufgabe unterzogen haben.

Das Siegel zeigt folgende Figuren und Bilder:



Siegel (verkleinert) der vereinigten Hauptlogen der Unzertrennlichen und der Fruchtbringenden aus dem Jahre 1675.

In der Mitte des Siegels sieht man die drei Palmen, wie sie auf den Kleinoden des Palmbaums, die die Brüder an Bändern um den Hals trugen, sichtbar sind; zu Füßen der Palmen sind Sanduhr, Totenkopf, gekreuzte Schenkelknochen und Sense angeordnet, wie wir sie als Abzeichen aus unseren Urkunden kennen.



Zur Linken dieser Lehrbilder sieht man die Buchstaben N. N. zur Rechten den Buchstaben S. d. h. diejenigen Buchstaben, die nach den „Geheimnissen“ des II. Grades sich nebst dem Totenkopf auf dem Gesellschaftskreuz dieses Grades befanden.

Im oberen Felde des Siegels erkennt man das flammende Sonnengestirn, auf dessen schwarzem Mittelpunkt die heilige Drei-Zahl in eigentümlicher Form angedeutet ist:



Darunter sieht man zwei verschlungene Arme und Hände, die aus Wolken reichen, über denen die Buchstaben

A. F.

befindlich sind, und unter denen steht:

Æ. A/.

welch' letztere engverschlungene Zeichen im Gesetzbuch selbst folgendermaßen aufgelöst werden:

Aeterna Amicitia Vestra.

Indem man diese Hindeutung wichtig genug hielt, um auf dem Hauptsiegel der Gesellschaft verewigt zu werden, kennzeichnete man das Wort von der ewigen Freundschaft zugleich als Wahlspruch der vereinigten Hauptloge und so erklärt es sich, daß sie sich auch die „Sozietät der ewigen Freundschaft" nannte. Unter diesem Namen werden wir ihr noch weiter begegnen.

Der Sinn der Buchstaben

A. F.

wird durch die später zu veröffentlichenden „Geheimnisse des fünften Grades" gedeutet, dessen „Losung" war:

Amate Fratres.

Die Umschrift des Siegels, soweit sie zu entziffern war, zeigt folgende Buchstaben:

S. O. F. I. C. O.
P. S. S. F. F. C. D.
P. M. M. A. F. R. S.
MDLXXV[1]

Geheimnisse der Meister.[2])

Adam Herr von Kitlitz, von Isseburg, zu Ingolstadt uf Rundenau.[3])

Glück und Wohl vor die Brüder dieses **Ordens**!

I.

Hat doch ein jeder Grad seine geheimen Dinge, sollens auch die **Logen-Meister** haben: und diss zum ewigen Gedächtniß.

II.

Hat nun ein Bruder durch alle Loosungen und Zeichen einen Fremden entdeckt und ihn als einen unzertrennlichen

---

1) Vielleicht: Sigillum Ordinis Fratrum Inseparabilium Cum Ordine Palmarum Sigillo Seu Fratrum Fructiferorum Conjunctum D. (?) . . . . . . 1675.

2) Die „Logen-Meister", wie sie auch genannt werden, besaßen das Recht, mit anderen Brüdern Logen zu gründen; sie standen aus diesem Grunde über den Meistern des dritten Grades.

3) Vielleicht verschrieben statt „Rauden".

Bruder umarmt, so mag er, doch aber fürsichtiglich, das Zeichen dieses Grades machen: dies ist also, daß er erst seine rechte Hand auf seine lincke Brust leget — thut nun der andere ein gleiches — so legt er die linke Hand auf den Rücken und macht mit dem linken Fuße eine kleine Kniebeugung — macht auch dies der andere nach — so umarmt er ihn also: daß er Ihn auf den rechten Backen küßt — küßt ihn nun der andere auch auf seinen rechten Backen — so muß ihn dieser um die Loosung befragen: diese aber ist

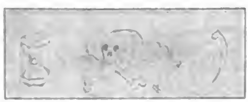
III.

Æ. A/. Æternum Amicitae Vinculum. Ein ewig dauerndes Freundschafts-Band.

Sagt nun jener æ — so sagt dieser te — jener num — dieser vin — jener cu — und dieser endlich lum.

IV.

Das Stambuchs-Zeichen dieses Grades ist



V.

Dieser Grad ist den 25. August 1577 gestiftet worden, welcher Tag alljährlich denen **Logen-Meistern** ein Festtag seyn solle, an welchem sie auf ihre Kosten die Brüder ihrer Loge freundschaftlich bewirthen und dann vor Arme gemeinschaftlich Allmosen sammeln und geben sollen.

VI.

Daß ich, **Adam, Herr von Kitlitz,** den 25. August 1681[1]) als **Logen-Meister** zu **Jena**[2]) diese geheimen Dinge verzeichnet und solche meinen Brüdern zum ewigen Andenken hinterlassen habe.

[1]) Die Zahl der dritten Stelle (8) ist nachgezogen und dadurch etwas undeutlich geworden; sie konnte ursprünglich auch eine 5 dargestellt haben.

[2]) Der Logen-Meister der Hauptloge war eo ipso Ordens-Meister.

Daß diese Geheimnisse, sowie vorstehende Gesetze mit Original-Dokumenten vollkommen gleichlauten, wird . . . [1]) an durch bekräftigt. So geschehen Halle in der Haupthütte Divinae Amicitiae den 4. März 1779.

L. S.

Dr. Christian Loeber. ./.·
Ord. Fr. Ins. Mag:

Johann Tobias Strubel[2])
V. Ord. Sec. Y. ✠ L.

Die geschichtlichen Tatsachen, die sich aus diesen Geheimnissen der „Logen-Meister“ (die im Unterschiede von den Meistern eine besondere Stufe bildeten. die vor der Errichtung der vereinigten Großloge die oberste Stufe des Bundes gewesen zu sein scheint), sind sehr interessanter Art.

Schon aus den bisherigen Nachrichten ergibt sich, und später vorzubringende werden es weiter bestätigen, daß die Mehrzahl der hier beteiligten Geschlechter zu Böhmen, Schlesien, der Lausitz, der Oberpfalz, Anhalt und Ostpreußen nahe Beziehungen besessen hat. Dies wird auch durch die Nennung des Herrn von Kittlitz bestätigt.

Dieses alte, seit dem 13. Jahrhundert in der Lausitz, im 14. in Schlesien und im 15. in Ostpreußen und Böhmen blühende Geschlecht hatte im letzteren Lande unter anderen die Herrschaft Rauden inne und diente in Schlesien den Herzogen von Liegnitz und Brieg, deren Beziehungen zu den böhmischen Brüdern im 16. und 17. Jahrhundert sehr bekannt waren. Albrecht von Kittlitz (gestorben 1604), Landhofmeister in Preußen, gehörte um 1600 zu dem Freundeskreise der Grafen von Dohna[3]), die an den religiösen Kämpfen der Reformierten stark beteiligt waren und um 1630 oder später lebte und starb ein Alexander von Kittlitz in den Niederlanden[4]). Leider haben wir über die Person des oben genannten Adam von Kittlitz einstweilen nichts näheres feststellen können.

---

[1]) Hier fehlen zwei unleserliche Worte.

[2]) Die Beglaubigung und die Unterschriften sind eigenhändige Eintragungen.

[3]) Krollmann, Die Selbstbiographie des Grafen Fabian von Dohna. Leipzig 1905. (Register s. von Kittlitz).

[4]) Zedler, Universal-Lexikon Bd. XV, S. 243.

Auf die im V. Artikel angegebene Jahreszahl 1577 kommen wir später zurück, wenn wir an der Hand der hier einstweilen zurückgestellten „Geheimnisse des fünften Grades" das Alter dieses Großlogen-Systems erörtern werden.

Die oben abgedruckten und die sonstigen Urkunden unserer Quelle ergeben das Vorhandensein folgender Logen im 17. und 18. Jahrhundert, soweit sie zur Großloge der „Ewigen Freundschaft" gehörten.

Die Hauptloge dieses Systems hieß stets

Divina fratrum Amicitia
(oder Divina Fraternitas)

Unter dieser Hauptloge sind bis jetzt nachgewiesen:

die Loge Vera Amicitia in Helmstedt,
die Loge Gloriosa Amicitia in Dresden,
die Loge Felix Fraternitas in Ronneberg,
die Loge Intima Fraternitas in Leipzig,
die Loge Sincera Fraternitas in Halle,
die Loge Sincera Concordia in Erfurt,
die Loge Optima Concordia in Wittenberg,
die Loge Optima Confoederatio in Jena,
die Loge Sincera Confoederatio in Halle,
die Loge Reverenda Confoederatio in Halle.

Aus Akten des Jahres 1751, welche in Folge richterlicher Untersuchung wider den Orden der „ewigen Freundschaft" entstanden sind[1]), ergibt sich, daß die im Ordensbuch erwähnten Logen zu Halle, zu Leipzig und zu Helmstedt noch um 1750 blühten, daß aber damals auch in Göttingen, Rinteln, Tangermünde und Braunschweig Tochterlogen dieser Großloge bestanden.

Die Wahl dieser Namen zeigt feste Grundsätze und ein bestimmtes System. Es sind z. B. nur Namen gebraucht, die in gewissem Sinne den Begriff Amicitia festhalten; es sind ferner diejenigen Logen, die in einem besonders nahen Verhältnis standen, mit dem gleichen Hauptwort unter Zusetzung eines Beiworts gekennzeichnet usw.

Merkwürdig aber ist, daß die Namen durchweg nicht der deutschen oder französischen Sprache, sondern der lateinischen

---

[1]) Sie beruhen im Archiv der Loge „Zu den drei Degen" in Halle.

entnommen sind; wenn man erwägt, daß auch die „Losungen“ und Wahlsprüche der lateinischen Sprache entstammen, so erkennt man, daß das ganze System in einer Zeit zur Ausbildung gelangt sein muß, wo die lateinische Sprache noch als Weltsprache im Gebrauch war; im 18. Jahrhundert hätte sich keine Nation mehr gefallen lassen, daß die nationalen Sprachen in solchen Dingen ausgeschaltet worden wären. Der Versuch, der schon im 17. Jahrhundert durch die Hauptloge Zu den drei Palmen gemacht wurde, die fremden Sprachen auch hier durch die deutsche zu ersetzen, hat doch nur einen teilweisen Erfolg gehabt.

Die oben abgedruckten Urkunden unseres Gesetzbuchs ergeben, daß in der Hauptloge Indissolubilis in allen Graden ein Kreuz als Logenzeichen getragen wurde. Unter diesen Umständen ist es erklärlich, daß zur Bezeichnung dieses Systems der Name der Gesellschaft (des Bundes oder des Ordens) Zum Kreuz und die Namen Kreuz-Orden[1]), Kreuz-Brüder usw. aufkamen. Es ist dieselbe Erscheinung, die sich bei der „Gesellschaft der fruchtbringenden Freunde“ beobachten läßt; sie hieß die Gesellschaft „Zum Palmbaum“, auch wohl der „Orden des Palmbaums“, obwohl die amtlichen Vertreter dieser Gesellschaft die Bezeichnung „Orden“ stets grundsätzlich abgelehnt haben[2]).

Auch andere Namen, die von Äußerlichkeiten hergenommen waren, bürgerten sich ein, und Spitznamen verschiedenster, oft gehässigster Art kamen in Umlauf. Die fortgesetzte Betonung der „Freundschaft“, die ja auch in dem amtlichen Namen ihren Ausdruck fand, trug den Brüdern den Namen „Orden der Freundschaft“ oder „Orden der Amizisten“ ein; auch andere Wahlworte und Namen, wie Concordia, Constantia, Unitas, Harmonia, Fraternitas wurden als volkstümliche Bezeichnungen benutzt; auch die übliche Buchstabensprache führte zu Spitznamen[3]).

[1]) So erscheint z. B. in einem behördlichen Erlaß vom 13. Februar 1767 das Verbot des Kreuz-Ordens zu Jena (Meiners, Geschichte der hohen Schulen. Göttingen 1805. S. 169 f.); ferner in Untersuchungs-Akten der Universitäts-Behörde zu Halle aus dem Jahre 1766 ebenfalls ein Kreuz-Orden, der als Zeichen angeblich außer dem Totenkopf etc. eine geflügelte Uhr, eine silberne Sense und ein verschlossenes Gesetzbuch gebrauchte.

[2]) Näheres über letzteren Punkt bei L. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. MH. der C.G. 1895 S. 1 ff.

[3]) In den Niederlanden hieß die Großloge mit den Buchstaben **N. V. A.** (Nil Voleutibus Arduum) „Nil Volenters“ Hohenzollern-Jahrbuch 1906 S. 255.

Die Namen „Fenster-Orden“ oder „heiliges Fenster“[1]), „Schiefer Orden“, „Schweine-Orden“, „Renommisten-Orden“, „Lause-Orden“ usw. kamen auf. Auch die Bezeichnung „verfluchte Quäker“ ist urkundlich nachweisbar.

Unter dem gewaltigen Druck, der auf diesen, von Kirche und Staat verpönten Hauptlogen und Logen lastete, wären dieselben dem Ansturm der weit überlegenen Gegner wahrscheinlich weit früher erlegen, als es tatsächlich geschehen ist, wenn sie nicht in den Landsmannschaften wichtige Deckverbände und in den sog. Kränzchen wertvolle Pflanzschulen besessen hätten. Diese lange Zeit gesetzlich nicht verbotenen Organisationen waren für die Großlogen des 16. und 17. Jahrhunderts ebenso die schützende Hülle, wie es die Gewerkschaften der Hütten und ehedem vielleicht auch die weltlichen Ritterorden waren. So lange die staatlichen und kirchlichen Behörden nicht zugleich auch die Landsmannschaften und die Kränzchen ausrotteten, war deren inneren Ringen, den Logen, nicht ernsthaft beizukommen.

Ehe es eine zuverlässige Geschichte der Landsmannschaften gibt, wird die Geschichte der älteren Großlogen-Systeme kaum vollständig klar zu stellen sein.

Es hat Landsmannschaften ehedem keineswegs bloß auf Hochschulen gegeben; auch unter den Gewerkschaften, namentlich unter den wandernden Gewerken, wie z. B. den Hütten der Werkleute, gab es Landsmannschaften.

Diese Verbände waren festgeschlossene Korporationen, die das Wesen der uralten Begräbnisvereine mit Zähigkeit festgehalten hatten. An den Universitäten waren sie im Mittelalter unter dem Namen der „Nationen“ eine Macht; gewisse äußere Kennzeichen, wie z. B. die Hutschleifen, haben sich sehr lange erhalten.

Sowohl die Reichsregierung wie viele katholische und lutherische Landesregierungen haben seit dem Westfälischen Frieden ihre Kraft auf die Vernichtung der Landsmannschaften gerichtet, die man als „Konventikel“, d. h. der Häresie verdächtige Zusammenkünfte und als „Vorwand und Schein“ für andere Zwecke bezeichnete. So beschlossen die Reichsstände am 1. Mai 1654, daß alle „National-Konventikel“ unzulässig und

[1]) Es scheint eine Hindeutung auf die Buchstaben S. F. (Sacra Fraternitas), die immer wiederkehren, hier vorzuliegen. Die Buchstaben S. F. erscheinen neben den „Winkelhaken“.

verboten sein sollten und viele Landesherren suchten dieses Reichs-Konklusum in ihren Territorien durchzuführen.

Aber bei der Unterstützung, die andere Fürsten den Orden gewährten, kam es nicht zu durchgreifenden Maßregeln. Im Gegenteil erfahren wir, daß seit dem Jahre 1675 jene „Konventikel" einen neuen Aufschwung nahmen. Herzog Bernhard erließ am 22. Juli 1675 ein scharfes Mandat, in dem er die Landsmannschaften lediglich als „Vorwand und Schein" für gefährliche Bestrebungen bezeichnete und die Verhängung harter Strafen wider die Rädelsführer anordnete.

Hand in Hand mit diesen gesetzlichen Maßregeln gingen schon im 17. Jahrhundert die Mandate gegen die „Orden", die man in erster Linie zu vernichten wünschte.

So wissen wir, daß an der Universität Tübingen trotz der strengen Mandate, die Herzog Eberhard von Württemberg in Übereinstimmung mit der Reichsgesetzgebung im Jahr 1655 erlassen hatte, gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts ein „Orden" bestand, den man „Kreuz-Orden" nannte. Er führte in einem seiner Grade ein silbernes (weißes) Kreuz[1]); neben oder auf den Armen des Kreuzes standen die Buchstaben:

L. N. P. H.[2])

Damit stimmt es überein, daß der akademische Senat zu Heidelberg am 12. Dezember 1683 durch den Rektor die Anzeige erhielt, es sei zu Heidelberg ein „neuer Orden" — man kannte also schon ältere Orden — „aufgerichtet" worden; dieser trage „gewisse Zeichen von Band" und habe wöchentliche Zusammenkünfte[3]).

In den Original-Urkunden, die unter dem Decknamen Tyrtaeus über den Orden der „Harmonisten" — es ist dies ein Name, der vereinigten Großlogen kennzeichnet — veröffentlicht worden sind[4]), wird erzählt, daß die „Gesellschaft" zuerst im Jahre 1675 auftaucht; sie sei früher eine bürgerliche Loge gewesen und

[1]) Man vergl. oben die „Geheimnisse des ersten Grades" (S. 138).

[2]) Weiteres bei Robert und Richard Keil, Die Deutschen Stammbücher vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Berlin, 1893, S. 155, Anm.

[3]) Winkelmann, Urkundenbuch der Universität Heidelberg. 1886, II, S. 218, Nr. 1771.

[4]) Der geheime Bund der „Schwarzen Brüder", Urquell der vorzüglichsten akademischen Verbindungen. In einer Reihe verbürgter Urkunden mitgeteilt von Tyrtaeus, einem ehemaligen Oberen dieses Ordens. Mainz 1834.

erst später ein Studenten-Orden geworden. Damit stimmt es überein, daß dieser Orden, dessen Charakteristik unserem Großlogen-System entspricht, im Jahre 1789 sein einhundertdreizehntes Stiftungsfest feierte.

Wir werden später weitere Hinweise auf das Alter der Orden aus der Literatur beibringen.

Der Raum zwingt uns, den Abdruck der übrigen Urkunden unseres Gesetzbuches und der zugehörigen Dokumente aus anderen Quellen auf eine spätere Zeit zu verschieben. Wir bedauern dies um so mehr, weil wir gerade die interessantesten und wichtigsten Stücke, soweit es sich um das Alter dieser Logen und ihre geistigen Zusammenhänge handelt, gern sofort mit vorgelegt hätten.

Goethe, Maximen und Reflexionen.

Von

Dr. phil. Bertha Kipfmüller in Nürnberg.

Der XXI. Band der „Schriften der Goethe-Gesellschaft" ist endlich erschienen. Endlich! — Man ist gewohnt „das grüne Buch mit dem goldenen Stern" als Weihnachtsgabe zu empfangen. Diesmal kam es zum Osterfest und wenn die Auferstehungstage des Jahres mit der bösen Sieben und dem harten Winter gerade heuer so recht dem farben- und lebensfrohen Bilde, das der Altmeister im „Faust" von ihnen entwirft, entsprochen haben, so war das Eintreffen des Bandes doch eine rechte Freude für jene, denen Feste feiern ein Versenken, eine Einschau in des Menschen tiefbewegte Brust bedeutet. Für sie war das Erscheinen eine Ostergabe, wie man sie sich nicht besser, nicht schöner, nicht edler wünschte. Da konnte man sich wieder einmal gesund baden im reinsten, geistigen Äther, da durfte man Sonne und Licht empfinden in Geist und Seele, da mußte man Auferstehung fühlen in seinem Herzen! — Ja, wenn Goethe kommt und wie er kommt, ob im Gedicht oder Drama, ob in gebundener oder freier Form — immer bringt er „Mehr Licht!"

So auch diesmal, wo er uns reim- und rythmenlos in den „Maximen und Reflexionen" entgegentritt. Fast jedermann kennt

den Titel der Spruchsammlung, wie sie sich in den „Werken" teilweise findet. Viele der kostbarsten Edelsteine sind Allgemeingut des deutschen Volkes geworden, sei es direkt aus der Quelle, sei es durch das Popularmedium des Wand- oder des seit dem Vorjahre erscheinenden reich ausgestatteten Goethekalenders.

In der Ostergabe liegt nun in einem starken Bande die vollständige Sammlung der Aussprüche in streng authentischer Fassung vor, wie sie die Herausgeber Suphan und Hecker nach den Handschriften des Goethe-Schiller-Archivs zu Weimar in geschlossener Ordnung wiedergegeben haben. Unter den 1413 Nummern befinden sich 171, die bisher garnicht gedruckt sind, sodaß auch der Kenner noch Neues finden wird; viele Aussprüche, die anderwärts bereits zu lesen, sind zum ersten Male in die „Maximen und Reflexionen" aufgenommen.

Was bedeutet nun dieser Titel? — Tragen wir ihn in unser geliebtes Deutsch über, so lautet er: „Grundsätze und Betrachtungen" und damit stehen wir mitten im eigenen Leben, denn es gibt wohl keinen Menschen, der nicht das eine hätte und zum andern angeregt würde. Je stärker der Wille, desto fester und geschlossener die Grundsätze, die bald Selbstgebote, bald Selbstverbote werden; je denkender der Geist, je fühlender das Herz, desto umfassender die Betrachtungen, die mit der Größe des Arbeitsfeldes oder des geistigen Gesichtskreises eines Menschen an Wert und Bedeutung gewinnen. „Maximen und Reflexionen" finden sich aber auch in der einfachen Volksseele, wenn man nur der Mühe wert findet, in ihre Tiefen zu dringen und dort deren lauteren Quellen zu lauschen.

Wieviel mehr bei Goethe, dem Allumfasser, dessen schauende Seele in alle Tiefen der Weisheit und der Erkenntnis drang, dessen Geistesohren das Rauschen vergangener und kommender Jahrtausende vernahmen!

Der Dichter selbst hat für seine Sammlung die verschiedenste Bezeichnung gewählt, bald spricht er von „Einzelheiten", „Sentenzen", „Aphorismen", „Spänen", auch „Sprüchen". Mit dieser Bezeichnung verbindet er hauptsächlich die Darstellung eines einzelnen Gedankens in kürzester, ausdruckvollster Form, wie etwa: „Mit den Jahren steigern sich die Prüfungen", — „Man wird nie betrogen, man betrügt sich selbst", — „Alle Krystallisationen sind ein realisiertes Kaleidoskop."

Die Darstellung ist schon hier die denkbar kürzeste, aber manchmal geht der Dichter in der Knappheit des Ausdruckes so weit, daß er sogar das Gesetz grammatischer Vollständigkeit übergeht: „Egoistische Kleinstädterei, die sich Zentrum deucht". „Dummheit, seinen Feind vor dem Tode, und Niederträchtigkeit nach dem Siege zu verkleinern".

Doch ist diese Art der Darstellung in der Minderheit. Meist finden sich sehr ergiebige Gedankenreihen, wenn der Dichter über Personen, Bücher, Philosophie, Ethisches, Kunst urteilt, so namentlich über die Baukunst, die er als „verstummte Tonkunst" bezeichnet. Für diese findet sich eine Reflexion, die ihrem Umfange nach einer kleinen Abhandlung gleicht, freilich einer Abhandlung sonnigster Schönheit, einer Abhandlung, in der die Bausteine tönen und die Architektur lebendig wird und webt „zwischen ewigen Melodien".

Weil nun die „Sprüche" in der Minderheit sind, haben die Herausgeber der Sammlung den Titel „Maximen und Reflexionen" gegeben, aber auch aus dem tieferen Grunde, weil sie „die Offenbarungen eines durchdringenden Geistes sind, der sich beständig aus dem Nährboden erhabenster Sittlichkeit stärkt und erneut".

Goethe liebte den Aphorismus zeitlebens. Die Spruchsammlungen der Bibel — man denke an die einzig-unvergleichliche Bergpredigt! — das klassische Altertum, Epiktet und der große unerreichte Aphorist Marc Aurel waren ihm traute Freunde, nicht weniger die eleganten und geistreichen Franzosen des 16. und 17. Jahrhunderts, sowie der deutschpatriotische Zincgref. Sie alle hat er studiert mit Notizblatt und Bleistift. Was seiner Individualität entsprach, schrieb er auf und machte ihre Weisheit zu der seinigen, sodaß wir auch in diesen Entlehnungen Erlebtes erblicken dürfen.

Im 6. Kapitel von „Ottiliens Tagebuch" (Wahlverwandtschaften) gibt Goethe Einblick, wie er selbst bei seiner Arbeit verfuhr. Er schreibt darüber: „Einen guten Gedanken, den wir gelesen, etwas Auffallendes, das wir gehört, tragen wir wohl in unser Tagebuch. Nähmen wir uns aber zugleich die Mühe, aus den Briefen unserer Freunde eigentümliche Bemerkungen, originelle Ansichten, flüchtige, geistreiche Worte auszuzeichnen, so würden wir sehr reich werden. Briefe hebt man sich auf, um sie nie wieder zu lesen; man zerstört sie zuletzt einmal aus Discretion,

und so verschwindet der schönste, unmittelbarste Lebenshauch unwiederbringlich für uns andere".

Goethe selbst verfuhr nach diesem Rezept. Wir finden in den „Maximen und Reflexionen" eine Anzahl von Aussprüchen unter Anführungszeichen oder direkt mit dem Namen des Urhebers versehen: „Die Klugen haben miteinander viel gemein." Äschylus. — „Deutlichkeit ist eine gehörige Verteilung von Licht und Schatten." Haman. Hört! — Das Hört ist von Goethe.

Der Ausspruch: „Gegen große Vorzüge eines Andern gibt es kein Rettungsmittel als die Liebe", stammt aus einem Briefe Schillers vom 2. Juli 1796, den Goethe unter kleiner Variante in die Wahlverwandtschaften übertragen hat (4. Abschnitt „Aus Ottiliens Tagebuch").

Auch „flüchtige, geistreiche Worte", also gelegentliche Unterhaltung diente ihm zur Formulierung seiner Sprüche. Das Paradoxon: „Wenn man alle Gesetze studieren sollte, so hätte man gar keine Zeit sie zu übertreten", ist einem seiner Gespräche mit einer anmutigen Italienerin entnommen, deren Bruder bereits 10 Bände über Gesetzeskunde hatte drucken lassen und der seiner Schwester in seinem Gespräch mit Gesetzen und aber Gesetze in die Quere kam. Diese hatte ihm darauf schon oft geantwortet: „Wenn ihr neue Gesetze macht, so müssen wir uns neue Mühe geben, um auszusinnen, wie wir auch die zunächst übertreten können; bei den alten haben wir es schon weg."

Vielfach hat Goethe, dessen Korrespondenz eine Weltkorrespondenz war, Notizen aus e i g e n e n Briefen zu allgemeinem Gebrauche notiert: „Es ist mir in den Wissenschaften gegangen wie einem, der früh aufsteht, in der Dämmerung die Morgenröte, sodann aber die Sonne ungeduldig erwartet und doch, wie sie hervortritt, geblendet wird!" Wer wird da nicht sofort erinnert an die Schilderung des Sonnenaufgangs in dem großen Faustmonolog II. Teil I. Akt:

Jetzt zu der Alpe grüngesenkten Wiesen
Wird neuer Glanz und Deutlichkeit gespendet
Und stufenweis herab ist es gelungen; —
Sie tritt hervor! — und leider schon geblendet,
Kehr ich mich weg vom Augenschmerz durchdrungen.

Literarische Erscheinungen reizen ihn zu Urteilen, so die Herausgabe einer Sammlung „litthauischer Volkslieder", bei deren

Betrachtung ihm sonderbar vorkommt, daß man sie so sehr anstaunt, wodurch er zu dem Wort veranlaßt wird: „Das poetische Talent ist dem Bauer so gut gegeben wie dem Ritter; es kommt nur darauf an, daß jeder seinen Zustand ergreife und ihn nach Würden behandle." Dieser Ausspruch ist übergegangen in Wilhelm Meisters Wanderjahre „Aus Makariens Archiv".

Die „Maximen und Reflexionen" sind, wie die wenigen Proben beweisen mögen, dem realen Leben entsprossen und der Dichterdenker steht auch hier auf dem Boden der Wirklichkeit. Aber seine große Seele enthebt die Begebenheiten der Alltäglichkeit und seine Geisteskraft prägt daraus Gedanken allgemeiner Giltigkeit. Wer Goethe begegnet, muß Modell stehen und wird umgestaltet zu neuer künstlerischer Form, sei's Schiller oder Shakespeare, sei's Cartesius, Kant oder Schelling, sei's ein Bauer oder ein Schulknabe. Wir, die dann seine leuchtenden Gedanken wahrnehmen, sehen nicht mehr, wer und was dahinter steht, wir fühlen nur noch das Große und Allgemeingiltige, das Bedeutende und Reinmenschliche. So wird auch hier sein Wort zur Wahrheit: „Aus der Natur, nach welcher Seite man hinschaue, entspringt Unendliches."

Für Goethe war die Gelegenheit stets eine mächtige Göttin. Er lernte ihren Einfluß an sich selbst kennen. Auch alle diese Sentenzen in ihrer Entstehung zeugen dafür. Ganz gelegentlich sind sie aus der tropischen Fülle seiner Gedanken aufgestiegen, etwa während des Diktierens, Auf- und Niederwandelns, und wie es der Augenblick oder die Situation ergibt, werden sie niedergeschrieben, bald auf einen Briefumschlag, bald auf einen abgerissenen Fetzen groben Packpapiers, bald auf Theaterzettel, Briefumschläge, Haushaltungsrechnungen etc. etc. Goethe war eben auch ein großer Ausnützer, ein Sparer an Zeit und Geld. Daher seine unendliche Leistungsfähigkeit nach jeder Richtung.

Die „Zettelchen" wurden fürsorglich in Papierhülsen untergebracht, die „Einzelheiten" von Zeit zu Zeit auf reinlich Papier übertragen und dann zogen sie „so sachte mit fort" in Druck und Welt.

So viel über die Art der Entstehung. Fragt man nun nach der Zeit ihrer Geburt, so weisen die „Maximen und Reflexionen" sehr verschiedene Lebensalter auf. Die ältesten Aussprüche weisen zurück auf den großen Einschnitt in Goethes Leben: die italienische Reise (1787—88). Eine größere zweite Folge entstammt der

Lektüre des Hippokrates „Über die Lebensweise". Wir finden die Anklänge hieraus in Wilhelm Meisters „Lehrbrief" (VII_9), der mit dem Ausspruch des griechischen Arztes anhebt: „Die Kunst ist lang, das Leben kurz, das Urteil schwierig, die Gelegenheit flüchtig." Ergiebig wird die Sammlung erst mit dem 19. Jahrhundert; je mehr der Dichter im Einblick des Lebens fortschreitet, desto häufiger runden sich die Gedanken zu bedeutenden Sentenzen.

Nicht immer herrscht dabei im Gemüte des Meisters Friedensstimmung. So gebraucht er 1801 den Aphorismus zu scharfer Waffe gegen den Hofbildhauer Johann Gottfried Schadow, der einen Angriff gegen das klassische Kunstideal gewagt hatte. Die Keule fliegt und was da den „Freunden und Gegnern zur Beherzigung" gesagt wird, saust in verhängnisvollen Hieben herab auf die Banausen. Schon der Anfang der Serie ist von klarer Kraft und Goethe wirft Schadow nichts geringeres vor als die Unkenntnis der Kantischen Philosophie über die Lehre vom Schönen. Auf den Angriff Schadows, daß Goethe sich in den „Propyläen" nicht deutlich ausdrücke, erwidert er mit folgender Mahnung: „Wer einem Autor Dunkelheit vorwerfen will, sollte erst sein eigenes Inneres beschauen, ob es denn da auch recht hell ist; in der Dämmerung wird eine sehr deutliche Schrift unlesbar." Doch blieben *diese* Aphorismen in des Dichters Mappe aus Scheu vor öffentlichen Zwistigkeiten.

Goethe hatte seinen Aphorismenschatz lange behütet. Die erste *Veröffentlichung* erfolgte in den Wahlverwandtschaften „Aus Ottiliens Tagebuch" 1809. Später — 1818 — diente hauptsächlich die Zeitschrift „Kunst und Altertum" als willkommenes Vehikel, um die „Maximen und Reflexionen" unter das Publikum gelangen zu lassen. 1829 besorgte Goethe die „Ausgabe letzter Hand" seiner Werke. Das zweite und dritte Buch von Wilhelm Meisters Wanderjahren war nicht ausreichend zur Füllung eines Bandes. Er ließ Eckermann zu sich kommen, dem er zwei Manuskriptbündel vorlegte, mit dem Auftrag, sechs bis acht gedruckte Bogen zusammen zu redigieren, „um damit vorläufig die Lücken der Wanderjahre auszufüllen". So entstanden die beiden Sammlungen „Betrachtungen im Sinne der Wanderer" und „Aus Makariens Archiv".

Das Publikum nahm die Beigabe zu den Wanderjahren mit Befremden auf, und so wünschte der Dichter, daß sie wieder getrennt würde. Er hat außerdem verfügt, daß die Aphorismen

in drei Abteilungen über Kunst, Natur und Naturwissenschaften und Ethisches erscheinen sollten. Eckermann und Gustav von Loeper kamen diesem fast unausführbaren Wunsche nach. Die Herausgeber des vorliegenden 21. Bandes konnten sich nicht entschließen „einer Vorschrift zu folgen, mit der Goethe sich selbst ein Unrecht zugefügt hat“. Sie waren zu der Überzeugung gekommen, daß in den Serien, die Goethe selbst angelegt hatte, ein wohldurchdachter Plan herrsche, daß es bald die Analogie, bald der Kontrast sei, wodurch jedem Ausspruch seine bestimmte Stelle angewiesen werde und selbst da, wo überlegte Reihenfolge nicht zu erblicken war, konnten sie sich doch nicht entschließen, zu trennen, was Goethe verbunden hatte. Nur für den „Nachlaß“ haben sie seiner Weisung entsprochen. Das Beste aber, was sie ihm leisten konnten, war, daß sie den Text von Entstellungen säuberten, die der Zufall oder Versehen herbeigeführt hatte und so des Meisters Wunsch erfüllten, den er bei der „Ausgabe letzter Hand“ selbst ausgesprochen hatte, „daß er zuletzt reiner auftreten könne als im ganzen Leben“.

Die vorliegende Spruchsammlung „ein Welt- und Lebensbuch im tiefsten Verstande“ ist „Zum Gedächtnis des Großherzogs Karl Alexander von Sachsen“, als des 1. Protektor der Goethegesellschaft, gewidmet und enthält als Faksimile in treuester Nachbildung den bis jetzt unveröffentlichten Ausspruch: „Der ächte Deutsche bezeichnet sich durch manchfaltige Bildung und Einheit des Charakters. Weimar, den 10. Januar 1817. J. W. Goethe.“

Im Sinne dieses Ausspruches war auch der verstorbene Fürst ein „echter Deutscher“. „An seiner Wiege hat der Dichter ein Lied des lichten Lebens angestimmt“ und dieses Lied hallte durch sein ganzes Leben, Wirken und Schaffen. Karl Alexander hat nach einem langen „lichten Leben“ später noch an sich den Ausspruch erfahren: „Mit den Jahren steigern sich die Prüfungen“. Als schwere Schatten auf seine Lebensbahn fielen, da fand er stets Trost bei Goethe. Als ihm der Sohn starb, als ihm die im Weimarer Geist verbundene Schwester Augusta, die erste deutsche Kaiserin, entrissen, als ihm die Gattin und zuletzt auch noch ein Enkel dahingerafft wurde, immer hielt er wieder Einkehr bei Goethe, immer fand er dort wieder Beruhigung und das lösende Wort. An Goethe gebildet schon durch Mutterhand, durch Goethe zu Klassizität im Denken, Fühlen und Handeln erhoben von Eckermann, hat er in Goethe aus sich selbst den Abschluß seines

Lebens gefunden. Die „Maximen und Reflexionen“ waren seine Begleiter bis an seinen Lebensschluß.

Goethe aber, der große Lebenskünstler, hat diese Aphorismen nicht nur aufgezeichnet, sondern wie sie aus der Tiefe seiner Seele hervordrangen, so sind sie auch wieder in die Tiefe seiner Seele zurückgekehrt und haben von dort aus ihren Wiederstrahl gefunden in seinem Leben. Vielfach hat er Widerspruch erfahren. Aber duldsam und voll Menschenkenntnis schreibt er darüber: . . „Ich erwarte wohl, daß mir mancher Leser widerspricht; aber er muß doch stehen lassen, was er schwarz auf weiß vor sich hat. Ein anderer stimmt vielleicht mir bei, eben dasselbe Exemplar in der Hand.“

Möchte aber das, was aus großem Geiste geboren und in großem Geiste Großes wirkte, nicht untergehen, sondern ewig wieder sich erneuen in uns, die wir das Erbe großer Persönlichkeiten angetreten haben und die Pflicht der Überlieferung des Erbes in uns fühlen für die fernsten Geschlechter!

Gottfried Wilhelm Leibniz und Königin Sophie Charlotte von Preussen.

Von

Dr. Adolph Kohut in Berlin.

Philosophen auf dem Throne, die die Weltweisheit auch als regierende Souveräne eifrig und gewissermaßen berufsmäßig ausübten, hat es von jeher gegeben, wenn auch die Zahl derselben keine sehr große ist. Ich erinnere hier aus der Fülle der geschichtlichen Gestalten nur an die römischen Kaiser Mark Aurel und Julian Apostata, letzterer der Romantiker auf dem Throne der Caesaren, besonders aber an Friedrich den Großen, dessen Bedeutung als Denker E. Zeller in seinem prächtigen Werk „Friedrich der Große als Philosoph“ gewürdigt hat. Ebenso haben gekrönte Damen der Weltweisheit gehuldigt, allerdings nur in beschränkter Anzahl, was sehr begreiflich ist. Denn abgesehen davon, daß das metaphysische Denken mehr ein männliches Metier ist, hatten die Fürstinnen zu allen Zeiten mit den realen Dingen

dieser Welt meist so viel zu tun, daß ihnen die Muße zum Forschen, Kritisieren und Nachdenken fehlte.

Eine der genialsten, geistreichsten und scharfsinnigsten Denkerinnen unter den Königinnen, die das Philosophieren gleichsam als Herzenssache betrieb, ja der es die höchsten seelischen Freuden bereitete, war die am 30. Oktober 1668 auf Schloß Iburg bei Osnabrück geborene und am 1. Februar 1705 in Hannover gestorbene erste Königin von Preußen, Sophie Charlotte, mit Fug und Recht die „philosophische Königin" genannt.

Sophie Charlotte, die Gemahlin Friedrich I. von Preußen, war eine Frau von hoher Begabung, ausgestattet mit einer außerordentlichen Denkkraft und seltenem kritischen Scharfsinn, deren körperliche und geistige Vorzüge im In- und Ausland anerkannt, ja begeistert gerühmt wurden. Kein Geringerer als Friedrich der Große, ihr Enkel, hat in seinen „Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Hauses Brandenburg" über sie den Ausspruch getan: „Sophie Charlotte war eine Fürstin von ausgezeichneten Verdiensten, die alle Reize ihres Geschlechts mit Anmut des Geistes und einem aufgeklärten Verstande verband. Durch sie kam der Geist der Geselligkeit, wahre Höflichkeit und die Liebe zu den Künsten und Wissenschaften nach Preußen. Charlottenburg war der Sammelplatz der Leute von gutem Geschmack. Allerlei Vergnügungen und Festlichkeiten der mannigfaltigsten Art machten den dortigen Aufenthalt reizend und den Hof glänzend." Auch illustre Ausländer, die nach Berlin und Potsdam kamen, waren von der Persönlichkeit und dem Genie der hohen Frau entzückt; so urteilte der bekannte Irländer John Toland, der Führer der im Anfang des 18. Jahrhunderts emporgekommenen „Freidenker" Englands, der gerade vor zwei Jahrhunderten seine „Reiseschilderungen" herausgab, über die Königin Sophie Charlotte: „Ich rede hier von der allerschönsten Fürstin unserer Zeit, die keinem Menschen an richtigem Verstande, an hübschen und wohlgesetzten Worten, wie auch an Annehmlichkeit der Konversation und des Umgangs etwas nachgibt. Sie hat überaus viel gelesen und kann mit allerhand Leuten von allerhand Dingen reden. Man admiriert sowohl ihren scharfen und geschwinden Geist als ihre gründliche Wissenschaft, so sie in den schwersten Stücken der Weltweisheit erlangt hat. Ja, ich muß frei bekennen, daß ich in meinem ganzen Leben niemand gehört, der geschicktere

Einwürfe hätte machen, die Unzulänglichkeit und Sophisterei eines vorgebrachten Argumentes und Schlusses hurtiger entdeckt oder auch die Schwäche oder Stärke einer Meinung leichter penetrieren kann, als eben sie. Kein Mensch hat jedenfalls besser die Kunst gelernt, wie man sich bei allem Tun und Lassen mit Nutzen eine zuläßliche Ergötzlichkeit machen könne, als eben sie. Sie sieht gern, wenn Fremde ihr aufwarten und von allem, was in deren Lande merkwürdig ist, Unterricht geben. Was ihre Person anlangt, so ist sie eben nicht lang und schmal, sondern vielmehr etwas stark von Leibe; ihre ganze Bildung ist überaus regulär und ihre Haut sehr weiß und lebhaft; sie hat blaue Augen und kohlschwarze Haare."

Bekanntlich hat er an die Königin Sophie Charlotte seine 1704 erschienene Schrift: „Letters to Serena" gerichtet, in der er den Glauben an einen außerweltlichen Gott und die These einer individuellen Unsterblichkeit bekämpft.

Der Reiz königlichen Glanzes hatte für die hohe Frau nichts verführerisches. So großen Wert auch ihr Gemahl, wie man weiß, auf den königlichen Titel legte, von so geringer Bedeutung erschien ihr der prunkende Purpur des Königtums. Gleich nach ihrer Rückkehr von Königsberg hatte sie sich auf ihr Schloß Lützenburg zurückgezogen, wo sie an Gottfried Wilhelm Leibniz die bemerkenswerten Worte schrieb: „Glauben Sie nicht, daß ich diese Krone und diese Kronen, von denen man hier so viel Aufhebens macht, den philosophischen Unterhaltungen vorziehe, welche wir in Lützenburg gehabt haben." Dabei war die philosophische Königin jung, schön, lebenslustig und von heiterer Gemütsart. Wenn es galt, sich zuweilen zu zerstreuen und weltlichen Vergnügungen sich hinzugeben, war sie keine Spielverderberin. Schauspiele, Opern, Ballette, karnevalistische Vergnügungen und Lustbarkeiten bereiteten ihr von Zeit zu Zeit viel Vergnügen, aber ihre Seele lechzte nach Wahrheit und nach der Erforschung der letzten Fragen des Daseins. In dem genannten Lützenburg — dem jetzigen Charlottenburg, welche Stadt nach ihr genannt ist — und auf Schloß Monbijou — auch diese Bezeichnung „Mein Kleinod" rührt von ihr her —, wo sie die besten und glücklichsten Jahre ihres Lebens verbrachte, wurde für sie der Umgang mit geistreichen, philosophisch geschulten Männern ein förmliches Herzensbedürfnis.

In jenem Kreis der Ritter vom Geiste, der sich um sie versammelte, war jede lästige Hofetikette aufgehoben. So mußten

z. B. alle Damen, die dort Zutritt hatten, zur Vermeidung unnötigen Aufwandes in einfacher schwarzer Kleidung erscheinen. Varnhagen von Ense erzählt, daß als im Jahre 1685 der tapfere Kriegsheld Friedrich von Schomberg — geboren 1615 in Heidelberg und gefallen in der siegreichen Schlacht am Boyne in Irland 11. Juli 1690 — in Begleitung französischer Réfugiés nach Berlin kam und hier Zuflucht und Dienste fand — er wurde Gouverneur von Preußen, Generalissimus des Heeres und Staatsminister —, er an dem Hof Sophie Charlottens noch in seiner Heimat zu sein glaubte, so schön und korrekt wurde dort französisch gesprochen und so fein und artig waren Sitten und Umgang.

Für ihren außerordentlichen Bildungstrieb ist auch der Umstand bezeichnend, daß, als sie sich einst in Leipzig aufhielt, sie in erster Linie die Buchhandlungen besuchte, um dort Umschau nach der neueren Literatur zu halten. In einem solchen Buchladen traf sie mit dem zu jener Zeit berühmten Polyhistor Carpzow zusammen, mit dem sie sich längere Zeit unterhielt, ihn zugleich in die größte Verlegenheit versetzend, denn sie wußte sowohl dem Namen wie dem Inhalte nach neue Werke zu nennen und anzuführen, deren Titel dieser grundgelehrte Mann nicht einmal kannte. Ebenso wird erzählt, daß sie einst einem Geographen gegenüber eine Stadt in Afrika erwähnte, die dieser aus Unwissenheit durch ganz Asien gesucht hatte.

Sie war ferner eine treffliche Komponistin, sang und musizierte mit Fertigkeit und Anmut und schrieb scharfsinnige und geistreiche philosophische Abhandlungen, die sich durch großen Freimut auszeichneten.

Sophie Charlotte war die Tochter des Herzogs Ernst August von Braunschweig-Lüneburg, des späteren Kurfürsten von Hannover und seiner Gemahlin Sophie, der Tochter des unglücklichen Kurfürsten Friedrich des V. von der Pfalz und der Elisabeth Stuart. Den philosophischen Geist, den sprühenden Humor und die großartige Welt- und Lebensanschauung erbte die erste Königin von Preußen von ihrer reichbegabten Mutter Sophie, einer fürstlichen Dame von philosophischem Scharfsinn, außerordentlicher Klugheit, übersprudelndem Humor und lebhaftem Temperament. Sie erhielt eine sehr sorgfältige Erziehung, sprach und schrieb bald geläufig französisch, englisch, italienisch, erlangte eine große Fertigkeit auch im Lateinischen und zeigte schon frühzeitig eine

große Vorliebe für ernste Wissenschaften, namentlich für Mathematik und Philosophie.

Als sie in Begleitung ihrer Mutter 1679 nach Paris zu ihrer Tante, der berühmten Pfalzgräfin Elisabeth, reiste, wo sie feine Sitte und Geschmack für Kunst sich aneignete, zog sie schon damals als elfjähriges Mädchen durch ihre Schönheit, Anmut und ihren aufgeweckten Geist die Blicke des französischen Hofes auf sich und wurde der erklärte Liebling des Sonnenkönigs Ludwig XIV.

Am meisten wirkte jedoch auf ihre geistige, Herzens- und Gemütsentwicklung der gewaltige Polyhistor Gottfried Wilhelm Leibniz, geboren den 6. Juli 1646 in Leipzig und gestorben den 14. November 1716 in Hannover, ein. Der dreißigjährige, schon damals weltberühmte Forscher und Denker war im Jahre 1676 als Bibliothekar und Historiograph in die Dienste des genannten Kurfürsten Ernst August in Hannover getreten und der Einfluß, den der so fruchtbare, originelle, schöpferische und vielseitige Genius auf die Kurfürstin Sophie sowohl wie auf ihre einzige Tochter Sophie Charlotte ausübte, war ein außerordentlich heilsamer.

Die Kurfürstin Sophie hätte die Erziehung ihrer Tochter keinem berufeneren und befähigteren Meister anvertrauen können. Unter seiner Leitung entwickelte sich der eigenartige und glänzende Geist der jungen Prinzessin in der wohltuendsten Weise. Ihr Urteil wurde durch ihn geläutert, ihr Gesichtskreis erweitert und sie erhielt so jenen weiten Blick und den leidenschaftlichen Drang nach Wahrheit und Erforschung der Dinge. Leibniz betrachtete es als eine heilige Aufgabe, den ihm von der Mutter anvertrauten Zögling in einer Weise zu erziehen, daß sie später als regierende Fürstin für das Wohl und Glück ihrer Untertanen ein Scherflein beitragen konnte. Schon im Anfang, gleich als er die blutjunge Prinzessin kennen lernte, erkannte er die vortrefflichen Naturgaben, die ihr eigen waren und er schrieb später, daß daraus nichts anderes „als etwas Herrliches durch Gottes Gnade habe entstehen können“. Von ihrer Mutter „zur wahren, ungefährdeten Gottesfurcht, christlichen Liebe, auch Sanft- und Demut von Jugend auf angeführt“, habe sie stets einen tätigen Glauben und christlichen Wandel bewiesen. „Und während auch fürstliche Geister also verleitet werden, daß sie sich ein mehreres als andere Menschen zu sein bedünken lassen wollen, hat sie hingegen allezeit eine wundersame Leutseligkeit spüren lassen, also daß sie sich ihres hohen Standes und göttlicher

Gaben im geringsten nicht überhoben, sich stets im Reden und anderer Bezeigung so freundlich erwiesen, daß man nicht anders als von Verwunderung entzückt von ihr gegangen. Jedermann zu erfreuen und glücklich zu sehen war ihres Herzens Freude, anderer Unglück ging ihr selbst zu Herzen und glücklich gepriesen hat sich jeder, der in ihrer blühenden Jugend ihr zu nahen die Gnade gehabt!"

Sie fühlte sich zu Leibniz gleichfalls mächtig hingezogen und unterhielt sich mit ihm mit einer wahren Leidenschaft über wissenschaftliche Dinge und philosophische Probleme. Die blühende, von den Dichtern jener Tage überschwenglich gepriesene und besungene Prinzessin sah nicht auf das Äußere, sondern auf das Innere; was sie ergötzte und ihr imponierte, war der Geist, nicht der Körper. Dies zeigte sich auch in ihrem Verhalten zu Leibniz, der bekanntlich, wie sehr er auch als Gelehrter, Forscher, ja sogar als Staatsmann hervorragte, physisch armselig ausgestattet war. Sein äußerer Mensch war wahrhaftig nichts für junge, schöne und nach Liebe sich sehnende Mädchen, geschweige denn für Fürstentöchter. Er hatte einen unverhältnismäßig großen Kopf, kleine Augen, ging gebückt, trug das Haupt zwischen den Schultern und besaß keine Haltung. Gleichwohl ward kein Kavalier des Landes von der Kurfürstin Sophie und ihrer Tochter Sophie Charlotte so gern gesehen wie dieser Riese des Denkens. Bezeichnend für den brennenden Wunsch der Prinzessin, den Urgrund alles Seins zu erforschen, war die Äußerung, die einst Leibniz ihr gegenüber tat: „Es ist nicht möglich, Sie zufrieden zu stellen, Sie wollen stets das Warum vom Warum wissen."

Nur ungern trennte sich die Prinzessin Sophie Charlotte, die sich am 28. September 1684 mit dem Kurprinzen Friedrich III. von Brandenburg verheiratete und an der Seite ihres Gemahls ihren Einzug in Berlin hielt, von ihrem Erzieher, der in Hannover verblieb und im Auftrag und Interesse des braunschweigischen Hauses verschiedene Schriften verfassend dort diplomatisch und literarisch tätig war, zu diesem Zwecke Reisen nach Wien und Italien unternehmend. Doch blieb sie im regen brieflichen Verkehr mit dem rastlos schaffenden Mann, der auch seine Schülerin nie aus den Augen verlor. Es gereichte ihm zur außerordentlichen Genugtuung, daß sie auch als Kurprinzessin und spätere Königin von Preußen die einfache, liebenswürdige, allem Prunk und ober-

flächlichem Zeremoniell abgeneigte Frau geblieben war, die sich in ihrem von ihrem Gemahl ihr geschenkten Lustschlosse Lützenburg ein Heim gründete, wo sie, wie schon hervorgehoben, den Wissenschaften lebte und einen regen Verkehr mit namhaften Geistesgrößen ihrer Zeit unterhielt

Über die Vorgänge am Hofe, die Strömungen und Richtungen der Zeit, sowie ihr inneres Denken und Fühlen gab sie Leibniz in ihren an ihn gerichteten Briefen wiederholt Rechenschaft. Bewunderungswürdig ist der Freimut, womit sie sich darin stets zu äußern pflegte. Die damals in der Hofgesellschaft verbreitete Bigotterie widerte sie an und sie gab darüber ihrem Unmut in einer Zuschrift an den berühmten Philosophen in scharfer Weise Ausdruck. Wie sehr er ihre Anschauung teilte, beweist die für seine Grundsätze bezeichnende Antwort aus Hannover vom 10. Februar 1692, wo es u. a. heißt: „Es scheint, daß wir jetzt in einer Zeit leben, wo das äußere der Frömmigkeit Mode ist und der französische Hof, die Quelle der Moden, gibt darin gutes Beispiel, denn alles drängt sich dort dazu, fromm zu schreiben, selbst der berühmte Satyriker Boileau. Desto besser, wenn das Innere dem entspricht, aber ich werde es erst glauben, wenn ich sehe, daß man sich wahrhaft in der Welt bessert, daß man die vergangenen Ungerechtigkeiten gut machen und sich enthalten wird, neue zu begehen, wenn ich sehen werde, daß der Stolz und die üble Nachrede aufhören, kurz, wenn ich jene Liebe unter den Menschen werde herrschen sehen, welche der Prüfstein der wahren Liebe Gottes ist. Sonst ist es nichts als Bigotterie. Ich finde oft eine wahrhaftere Tugend bei denen, welche nur als rechtschaffene Menschen zu handeln vorgeben, als bei diesen Gascognern der Frömmigkeit, welche über Kleinigkeiten und Nebensachen außer sich geraten. Ich schätze unendlich die Klugheit und Wissenschaft, welche Herr Spener[1]) bisher in diesen Dingen an den Tag gelegt hat. Er scheint mir die Sache nicht zu übertreiben und wenn die anderen ihm gleichen, würde man sich nur um die Ehre streiten wollen, zu handeln. Niemand wird sie Eurer Kurfürstlichen Hoheit streitig machen, da Gott Ihnen dazu alle Vorteile der Natur und des

[1]) Philipp Jakob Spener, der bekannte Stifter des Pietismus, geboren 13. Januar 1635 zu Rappoltsweiler im Oberelsaß und gestorben 5. Februar 1705 in Berlin, ein Zeitgenosse von Leibniz Er hatte ein Jahr vorher, 1691, einen Ruf als Probst an St. Nicolai und als Assessor des Konsistoriums nach Berlin angenommen.

Glückes gegeben hat und besonders den Willen, davon guten Gebrauch zu machen, welches das kostbarste Geschenk des Himmels ist. Sie tragen von nun an in einem so ruhmvollen Kampfe unter den Personen Ihres Ranges den Preis davon. Ich glaube, daß die wahre Tugend, welche in einer großen, von den Reizen der Welt umgebenen Fürstin glänzt, mehr wert ist, als die abstoßende und zurückgezogene Tugend einer Antoinette Bourignon[1]), welche darüber Bücher schreibt, ohne sie vielleicht gehörig auszuüben. Es ist leicht, die Prüde zu machen, wenn man das Alter erreicht und 90 Jahre sind eine große Hilfe gegen die Freuden der Welt. Ich bitte Gott, Eure Kurfürstliche Hoheit bis zu solchem Alter zu erhalten, welches von Natur die Heiligen macht[2])."

Die Stiftung der Berliner Akademie der Wissenschaften ist gleichfalls mit den Namen der Kurfürstin Sophie Charlotte und dem von Gottfried Wilhelm Leibniz' für immer verknüpft.

Im Herbst 1697 äußerte Sophie Charlotte bei der Tafel ihr Bedauern darüber, daß in einer Stadt wie Berlin kein eigener Kalender erscheine und kein Astronom und keine Sternwarte zu finden sei. Der bei Tische anwesende Hofprediger Jablonski, der Enkel von J. A. Comenius, machte dem damaligen Oberpräsidenten Eberhard Christoph Balthasar Freiherr von Danckelmann, dem einstigen Erzieher des Kurfürsten und späteren geheimen Staats- und Kriegsrat sowie Premierminister, von dieser Äußerung der Kurfürstin Mitteilung. Dieser griff den Gedanken sofort mit Eifer auf und versprach dafür Sorge zu tragen, daß bald eine Sternwarte errichtet werde. Danckelmann setzte sich mit dem Kurfürsten in Verbindung, der sich bereit erklärte, zur Ausführung der Pläne seiner Gemahlin hilfreiche Hand zu bieten. Auch Leibniz wurde von den Wünschen seiner hohen Schülerin verständigt, die ihn um so mehr entzückten, als es schon längst zu seinen Lieblingsgedanken gehörte, eine umfassende Gesellschaft von Gelehrten zum Zweck der gemeinsamen Arbeiten an den Wissenschaften und zu deren praktischer Anwendung ins Leben zu

---

[1]) Eine religiöse Schwärmerin, geboren 13. Januar 1616 in Lille, gestorben 30. Oktober 1680, berühmt und berüchtigt durch ihre frommen Traktate, zu deren Herstellung sie 1672 eine eigene Druckerei in Husum, Schleswig, errichtete; eine Gesamtausgabe ihrer Traktate in 19 Bänden erschien 1686 zu Amsterdam.

[2]) Vgl. die Beschreibung E. Bodemanns, den Briefwechsel von Leibniz und die Leibniz-Handschriften in der Kgl. Bibliothek zu Hannover betreffend. (Hannover 1889 und 1895.)

rufen, sowie durch seine Verbindung mit den Höfen zu Berlin, Wien und Petersburg nach den Pariser und Londoner Vorbildern auch in den genannten Städten Akademien zu errichten. Um jene Zeit schrieb er an einen Freund in Berlin: „Kann ich bei dem allen mit meinem geringen Rat etwas beitragen, so werde ich es von ganzem Herzen tun, denn alle meine Blicke sind seit langer Zeit nur auf das allgemeine Beste gerichtet und ich mache mir aus dieser Pflicht meine ganze Freude. Frankreich hat, unter uns gesagt, jetzt größtenteils ziemlich mittelmäßige Leute in den Wissenschaften. Wenn wir die Deutschen auf den Weg bringen können, so werden sie darin vielleicht ganz Europa die Spitze bieten." Und in einer Zuschrift an den Kabinettsekretär Lounau äußert er sich dahin: „Ich bin entzückt über die Nachricht von dem guten Vorhaben, welches man bei Ihnen für die Beförderung der Wissenschaften gefaßt hat. Und was Sie mir von der Veranlassung sagen, welche die Frau Kurfürstin dazu gegeben hat, wird mir eine besondere Gelegenheit verschaffen, da ich dieser Tage mir die Freiheit nehmen muß, an sie zu schreiben. Die Astronomie trägt zum Ruhme großer Fürsten bei. Dieses wird sie indessen auf den Weg führen, noch weiter zu gehen und an mehrere anziehende Wissenschaften zu denken."

Mit Feuereifer erfaßte er sogleich die Idee seiner kurfürstlichen Freundin und in dem Briefe, den er an sie richtete, zeichnete er mit großen Strichen die Pläne, die seinem Geiste vorschwebten. Es heißt dort unter anderem: „Ich glaube, wir werden nun auch zu Stande bringen, was alles übertreffen wird, was die Königliche Sozietät von London und die Königliche Akademie der Wissenschaften in Paris nicht haben leisten können und nicht leisten werden. Der Zauber einer bewunderungswürdigen Fürstin hat bei allen Dingen mehr Macht als die bestimmtesten Befehle auch des größten Fürsten der Erde. In der Tat, ich habe oft gedacht, daß die Frauen erhabenen Geistes geeigneter sind als die Männer, die schönen Wissenschaften zu fördern; die Männer, durch ihre Geschäfte und Berufsarbeiten gebunden, denken meistens nur an das Notwendige, während die Frauen, deren Lage und Beruf sie über Verdrießlichkeiten und mühsame Arbeiten erhebt, ungebundener und fähiger sind, an das Schöne zu denken. Und wenn man dieselben, statt ihren Geist auf Toilette und Putztisch zu beschränken, frühzeitig zu wahrhafteren und bleibenderen Schönheiten und Zierden hinleitete und gewöhnte, welche in den

Wundern Gottes und der Natur sich finden, so würde ihre Wißbegierde und ihr Geschmack dem menschlichen Geschlechte zu größerem Nutzen gereichen und zur Ehre Gottes mehr beitragen als alle Pläne der Eroberer, welche nur auf Streit und Vernichtung ausgehen. Aber Eure Kurfürstliche Hoheit als Tochter der edlen Kurfürstin (Sophie) — und das sagt alles — haben immer so schöne und große Gedanken gehegt, welche die berühmtesten Männer beschämen können, und ich bin auch fest überzeugt, daß Sie Ihr Interesse und Ihre Wißbegierde noch auf andere Gegenstände ausdehnen werden, die nicht weniger wichtig und nicht weniger schön sind als die Astronomie und die ebenso gut wie diese Wissenschaft den Gegenstand bilden würden für eine Kurfürstliche Akademie der Wissenschaften, welche es mit der Zeit mit denen von Paris und London würde aufnehmen können, zur Ehre und zum Ruhme nicht allein des Kurfürstlichen Gründers, sondern auch ganz Deutschlands."

Friedrich der Große sagt mit Recht in seinen „Denkwürdigkeiten", daß der Ruhm der Begründung der Akademie der Wissenschaften das gemeinsame Werk Sophie Charlottes und Leibniz' war, wobei er schön bemerkt, daß jene Fürstin das Genie eines großen Mannes mit den Kenntnissen eines Gelehrten vereinigt und einen Philosophen wie Leibniz vollkommen zu würdigen gewußt habe, während dieser, vom Himmel mit einer bevorrechteten Seele bedacht, die sich dem Fürsten gleich stelle, ja mehr als eine Seele habend, für sich allein schon eine Sozietät gewesen sei.

Nachdem Leibniz auf Wunsch des Kurfürsten über die „Academie des Sciences" in zwei Denkschriften an denselben sich eingehend ausgesprochen hatte, erhielt er durch den schon genannten Hofprediger Jablonski im März 1700 die offizielle Einladung, nach Berlin zu kommen, um die Organisation des Werkes selbst in die Hand zu nehmen. Als er Mitte Mai des genannten Jahres hier eintraf, wurde er seitens des Hofes mit großen Ehren empfangen. Seine Anwesenheit fiel mit den Festen zusammen, die der Kurfürst anläßlich der Vermählung seiner einzigen Tochter aus erster Ehe mit dem Erbprinzen von Hessen-Kassel veranstaltete, wobei er seine Prachtliebe im höchsten Grade entfaltete. Der Philosoph konnte sich den geräuschvollen Festen nicht ganz entziehen, obschon ihm die Stiftung der Akademie in erster Linie am Herzen lag und er ein abgesagter Feind von allem Pomp war. Er schrieb damals an einen vertrauten Freund: „Die Sache fesselt mich mehr

an diesem Ort, als der festliche Hochzeitstrubel, welcher jetzt vorbereitet wird, da der Bräutigam hier gestern mit großem, glänzendem Gefolge von Wagen, Pferden, Menschen seinen Einzug hielt und eine Aufnahme fand, der zu einer königlichen Pracht nichts fehlte." Dieser erste längere Aufenthalt Leibniz' in Berlin dauerte von Mai bis August 1700 und es gewährte ihm unendliche Freude, in Lützenburg mit der Kurfürstin sich über die wichtigsten wissenschaftlichen, künstlerischen und gesellschaftlichen Fragen unterhalten zu können. Bezeichnend für seine Denkart ist ein Brief, den er zu jener Zeit an die Kurfürstin Sophie in Hannover richtete. Dort sagt er: „Gestern kam ich erst um drei Uhr von Lützenburg zurück. Ich führe hier ein Leben, welches die Frau Kurfürstin mit mir ein „lüderlich Leben" nennt."

Mitten unter den luxuriösen Festivitäten vergaß jedoch Leibniz seine Mission nicht, die ihn nach Berlin geführt hatte. Der Kurfürst genehmigte alle Vorschläge des Philosophen und vollzog am 11. Juni 1700 den Stiftungsbrief. Leibniz wurde zum kurfürstlichen Geheimrat und zum beständigen Präsidenten der Sozietät ernannt. In dem von ihm verfaßten Stiftungsbrief wird der Nachdruck vornehmlich auf „teutsche" Gesinnung der Sozietät gelegt, was um so mehr anerkannt werden muß, da, wie man weiß, in jener Zeit des dominierenden französischen Einflusses wie die Trachten und Moden, so auch die Wissenschaft einen französischen Zuschnitt hatte. „Solchengestalt", heißt es in der betreffenden Urkunde, „soll es dieser Sozietät u. a. nützlichen Studien bis zur Erhaltung der „teutschen" Sprache in ihrer anständigen Reinigkeit, auch zur Ehre und Zierde der teutschen Nation gereichet, absonderlich mitgesorget werden, also daß es eine teutschgesinnte Sozietät der Sciencen sei, dabei auch die ganze teutsche und sonderlich Unserer Landen Weltliche und Kirchenhistorie nicht versäumet werden soll."

Die Sozietät der Wissenschaften habe ferner die Aufgabe, die Wissenschaften mit dem Leben in Einklang zu setzen und dadurch das materielle und geistige Wohl der bürgerlichen Gesellschaft zu fördern.

Schon in den beiden bereits erwähnten, dem Kurfürsten Friedrich III. vorgelegten Denkschriften hatte Leibniz die Ansicht ausgesprochen, daß eine solche Sozietät nicht auf bloße Kuriosität und Wißbegierde, sowie unfruchtbare Experimente gerichtet sein oder bei der bloßen Erfindung nützlicher Dinge ohne Applikation

und Anbringung beruhen dürfe, wie dies zu Paris, London und Florenz geschehen sei, sondern man müßte gleich anfangs das Werk samt der Wissenschaft auf Nutzen richten und auf solche Spezimina denken, davon der hohe Urheber Ehre und das gemeine Wesen ein Mehreres davon zu erwarten Ursache hätten. „Wäre demnach der Zweck, die Theorie mit der Praxis zu vereinigen, und nicht allein Künste und Wissenschaften, sondern auch Land und Leute, Feldbau, Manufakturen und Kommerzien und mit einem Worte die Nahrungsmittel zu verbessern.“ Ganz in diesem Sinne heißt es in der Stiftungsurkunde, die, wie gesagt den Stempel des Leibnizschen Geistes an sich trägt: „Und wollen, daß dieselbe sich angelegen sein lasse und dahin trachten soll, daß vermittelst der Betrachtung der Werke und Wunder Gottes in der Natur, auch Anmerkungen, Beschreib- und Ausübung deren Erfindungen, Kunstwerke, Geschäfte und Lehren, nützliche Studia, Wissenschaften und Künste, auch dienliche Nachrichten, wie die Namen haben können, excolieret, gebessert, wohl gefasset, und recht gebrauchet, und dadurch der Schatz der bisher vorhandenen, aber zerstreuten menschlichen Erkenntnisse nicht allein mehr und mehr in Ordnung und in die Enge gebracht, sondern auch vermehret und wohl angewendet werden möge. Und wollen männiglich in Unsern Landen, sonderlich aber in Unsern Bedienungen stehen, auch die sonst Dependeur von Uns haben, zumal aber alle, die denen Studien ergeben, nach jeder Gelegenheit, der Sozietät zu ihrem gemeinnützigen Zwecke die Hand möglichst zu bieten, anweisen, auch dieselbe bereits insgemein hiermit und in Kraft dieses dazu nachdrücklich angewiesen haben“.

Gleich an dem Tage der Stiftung der „Sozietät der Wissenschaften“, der zugleich der Geburtstag des Kurfürsten war, gab Sophie Charlotte in ihrem geliebten Lützenburg ein glänzendes Fest, von welchem Leibniz zwei Tage darauf an die Kurfürstin Sophie in Hannover in interessanter Weise berichtet. In dem für das Leben und Treiben an dem preußischen Hofe vor 200 Jahren bezeichnenden Referat des Philosophen heißt es u. a.: „Um Ihnen eine Probe von der guten Laune der Frau Kurfürstin zu geben, werde ich das gestrige Fest beschreiben, das die hohe Frau mit Hülfe des Fräulein von Pöllnitz[1]) und ihres Kapellmeisters Ariosti[2])

[1]) Die geistvolle Hofdame und treue Freundin der Kurfürstin Sophie Charlotte.

[2]) Attilio Ariosti — geboren 1660 zu Bologna und gestorben daselbst gegen 1740 —, einst ein gefeierter Opernkomponist, war seit 1698 Hofkapellmeister in Berlin.

erdacht und in Szene gesetzt hat. Man stellte einen Dorfjahrmarkt vor, wo viele Buden mit ihren lustigen Artikeln aufgerichtet waren, und man für nichts Würstchen, Schinken und allerhand Eßbares einkaufen und sogleich verzehren konnte. Diese Buden hielten der Markgraf Christian Ludwig[1]), Herr von Obdam, der holländische Gesandte Herr von Hamel etc. Herr von Osten spielte den marktschreierischen Charlatan, umgeben von Arlequins und Seiltänzern, unter denen sich der Markgraf Albrecht[2]) auszeichnete. Aber nichts war artiger als der Kurprinz[3]), welcher wirklich Hokus-Pokus zu spielen gelernt hatte. — Die Frau Kurfürstin war die Doktorin, welche die Bude des Marktschreiers hielt. Der französische Gesandte, Monsieur Désaleurs, spielte sehr gut die Rolle des Zahnarztes. Beim Beginn des Schauspiels sah man den feierlichen Einzug des Doktors, der auf einer Art von Elephanten ritt, während die Frau Doktorin sich in einer Sänfte von ihrem Türken tragen ließ. Der Taschenspieler, die Possenreißer, die Springer und der Zahnarzt folgten hintennach, und als der ganze Zug des Doktors vorüber war, wurde ein kleines Ballett von Zigeunerinnen aufgeführt, lauter Hofdamen, an deren Spitze die Frau Prinzessin von Hohenzollern stand; andere mischten sich in den Tanz Man sah auch einen Astrologen mit einem Teleskop vertreten. Die Rolle war eigentlich meiner Person zugedacht, aber der Graf von Wittgenstein war so barmherzig, mich abzulösen. Er richtete glückliche Prophezeiungen an den Kurfürsten, welcher aus der nächsten Loge zusah. Die Fürstin von Hohenzollern als erste Zigeunerin wahrsagte der Frau Kurfürstin in reizenden deutschen Versen, welche Herr von Besser[4]) gedichtet hatte. Herr von Quirini war Kammerdiener der Doktorin; und ich, ich stellte mich vorteilhaft mit meinem kleinen Augenglase, um alles recht genau zu sehen und Ihrer Kurfürstlichen Hoheit darüber Bericht zu erstatten."

Sowohl bei Lebzeiten seiner hohen Gönnerin, als auch nach ihrem ach, so frühen Tod erschien Leibniz wiederholt in Berlin,

[1]) Christian Ludwig, Bruder des Kurfürsten Friedrich III.

[2]) Albrecht, gleichfalls Bruder des Kurfürsten Friedrich III.

[3]) Der damals noch nicht ganz zwölfjährige Friedrich Wilhelm, später König Friedrich Wilhelm I. und Vater von Friedrich dem Großen.

[4]) Johann von Besser — geboren 8. Mai 1654 zu Frauenburg in Kurland und gestorben 10. Februar 1729 in Dresden —, der bekannte Dichter und Hofpoet: zuerst Kurfürstlich-Brandenburgischer Rat, dann Legationsrat und schließlich Ober-Zeremonienmeister.

um durch persönliche Agitation sowohl am Hofe als auch im Publikum dem anfänglich kränkelnden Institut neue Lebenskraft einzuflößen und nur seiner zähen Energie, seiner rastlosen Tatkraft und seiner glühenden Liebe für die Wissenschaften ist es zuzuschreiben, daß trotz der zahlreichen Hindernisse und Hemmnisse, die sich ihm entgegenstellten, im Jahre 1711 die glanzvolle Krönung seiner großen geistigen Schöpfung vor sich gehen sollte.

Wie sehr ihn diese Idee der Akademie der Wissenschaften fortwährend beschäftigte, erkennt man schon aus seinem hochinteressanten Schreiben, welches er von Berlin aus am 26. März 1707 an die Kurfürstin Sophie richtete. Dort heißt es bezüglich der Akademie der Wissenschaften: „Die Gerechtigkeit muß man dem König widerfahren lassen, anzuerkennen, daß er alles, was ihm obliegt, mit besonderer Großmut erledigt. Die Eröffnung der Sozietät der Wissenschaften ist — ich weiß nicht warum — mehrere Jahre lang ausgesetzt worden und nach dreijähriger Abwesenheit wundere ich mich, noch alles auf dem alten Standpunkt zu finden. Ich habe daher auf den Erlaß präziser Ordres gedrungen und schließlich doch eine Besprechung darüber erreicht. Sowie die Sache soweit gediehen war, daß sie dem König unterbreitet werden konnte, hat Se. Majestät sie mit bestem Wohlwollen huldvollst zum Ziel geführt und ganz gegen die Meinung mancher Leute bewiesen, daß es ihm auf ein paar tausend Taler garnicht ankommt, wenn es sich um zweckmäßiges handelt. Ich gewärtige noch einen anderen Auftrag in Bezug auf die Sozietät der Wissenschaften, der (ich weiß nicht warum) bisher verzögert worden, obschon der diesbezügliche Beschluß schon vor langer Zeit gefaßt war. Diese Sache hat mich hier aufgehalten, unter vielen Unbequemlichkeiten und großem Kostenaufwand bei sehr mäßiger Unterhaltung. Es ist gerade, als ob ich für mich etwas haben wollte, und ich strebe doch nur nach Dingen, die, zum Ruhm des Königs, dem Gemeinwohl dienen sollen! Fast scheinen Ew. Kurfürstliche Hoheit recht damit zu haben, wenn Sie sich darüber mokieren, daß ich mich dabei vergesse, aber es wäre meiner unwürdig, wollte ich anders handeln, als ich tue. Ich sehe mich nichts weniger als entschädigt und meine Zeit ist mir gerade jetzt sehr kostbar, so daß ich deren Verlust mehr als alles andere bedauere. Wenn aber zugleich die Nachwelt Nutzen davon hat, so war sie doch nicht schlecht angewendet und diese Gerechtigkeit, hoffe ich, wird mir die Nachwelt widerfahren lassen. . . . Indessen

ist es nicht das erste Mal, daß meine guten Absichten eine schlimme Auslegung erfahren. Wenn auch wohl zu Lebzeiten der Königin niemand weniger eigennützig und eifrig mit ihr Rücksprache genommen hat, wie ich und mir im übrigen für meine guten Absichten unwiderlegliche Beweise zur Verfügung stehen, so muß man mich doch bei dem König in ein falsches Licht gestellt haben; denn ich glaube mehr als einmal bemerkt zu haben, daß er gegen mich eingenommen ist. Ich tröste mich aber darüber mit dem Bewußtsein, lediglich meine Pflicht getan zu haben, was man vielleicht in späteren Zeiten mehr wie jetzt anerkennen wird, wenn ich mich der Mühe unterziehen werde, meine Memoiren zu schreiben. Glücklicherweise setzt mich mein Temperament über vieles hinweg, was vielleicht manchem andern Kummer bereiten würde." —

Sophie Charlotte hätte am liebsten ihren Erzieher stets an ihrer Seite gehabt, aber seine Eigenschaft als bewährter und gewandter Ratgeber erforderte seine Anwesenheit in Hannover wiederholt so gebieterisch, daß er zu seinem Bedauern immer nur von Fall zu Fall in Lützenburg am Hofe seiner geliebten und verehrten Fürstin sich einfinden konnte. So mußte er auch im Spätsommer 1700 in Hannover verweilen, weil er Verhandlungen mit dem dort eingetroffenen englischen Gesandten Graf Macclesfield, betreffend die Sukzessionsakten des Parlaments für die Kurfürstin Sophie und deren Nachkommen, führen mußte. Er war daher genötigt, die Einladungen, die die junge Königin, sowie in deren Namen die schon genannte Hofdame Fräulein von Pöllnitz an ihn ergehen ließen, bei der Monarchin sich einzufinden, abzulehnen. In welch galanter und feinsinniger Weise er dies tat, erkennt man schon aus seinem Briefe, den er am 23. September 1701 an die Königin sandte. Dort entschuldigt er sein Fernbleiben mit den Worten: „Ich habe Ew. Majestät meinen Hof noch nicht machen können, wie ich mir leidenschaftlich wünschte, weil man außerordentlich in mich gedrungen ist, eine Arbeit, womit man mich beauftragt, fertig zu machen. Indessen hoffe ich, daß es mir vergönnt sein wird, ein wenig auszuruhen und diesen Sommer nicht vorübergehen zu lassen, ohne eine Pflicht zu erfüllen, welche einen großen Teil meiner Glückseligkeit ausmacht. Die gnädige Güte Ew. Majestät und dieses Glück, daß ich in der Nähe sehen kann, was die Bewunderung der Erde ist, läßt mich alles das vergessen, was mich anderswo zu betrüben vermag, und dazu

wird auch die Freude beitragen, welche mir die Wahrnehmung verursacht, daß die Welt Euer Majestät und der Frau Kurfürstin Gerechtigkeit widerfahren läßt. Diese war ungeduldig Sie als Königin zu sehen; und kaum sind Sie es geworden, Madame, so freut es sie, daß sie sich auf dem Wege befindet, Ihnen zu folgen. Doch es ist wahr, weder Ew. Majestät noch die Kurfürstin, Sie Beide haben der Kronen und Diamanten nicht nötig, um zu glänzen."

Man glaube nicht, daß die Huldigungen, die ihr seitens des philosophischen Diplomaten zu Teil wurden, den Sinn der genialen Königin verwirrt hätten. Wie sehr sie auch von der Verehrung und aufrichtigen Freundschaft ihres Leibniz überzeugt war, so dachte sie auch im Punkte des übertriebenen Personenkultus durchaus philosophisch. In bemerkenswerter Weise äußerte sie sich darüber in einem Briefe an Fräulein von Pöllnitz, wo sie u. a. sagt: „Die Tugend des Mißtrauens ist selten! Glauben wir nicht immer, einige Karate mehr zu gelten als andere? Was für eine häßliche Sache ist doch der Hochmut! Und doch ist dieses Gefühl unser treuester Begleiter. Großer Leibniz, was für schöne Sachen sagst du über diesen Gegenstand! Du gefällst, du überredest, aber du besserst nicht."

Der Philosoph und die Philosophin unterhielten sich in Lützenburg-Charlottenburg natürlich auch über die Werke der zeitgenössischen Denker, die in jenen Tagen, wo die Philosophie die Gemüter und den Verstand der Menschen in weit höherem Grade als in der Gegenwart beschäftigte, allbekannt waren. Speziell war es der berühmte französische Skeptiker Pierre Bayle, dessen Schriften das größte Aufsehen erregten. Sie bildeten daher wiederholt Veranlassung zu eingehenden Unterredungen zwischen Leibniz und seiner Herrin. Unleugbar stand die Schülerin von Leibniz zeitweilig mehr auf dem Standpunkt Bayles als dem ihres Lehrers, und er mußte daher zuweilen seine ganze große dialektische Kraft zusammen nehmen, um die Zweifel, die in der Seele der Königin auftauchten, zu beseitigen. In seinen philosophischen Unterredungen mit ihr entfaltete er seine volle, von seinen Zeitgenossen nicht wenig gerühmte Beredsamkeit, um die Weisheit Gottes in der Erschaffung der möglichst besten Welt zu verewigen, den Gedanken ausführend, daß die Vernunft stets auf der Seite der wahren Religion sei, und daß kein Widerspruch zwischen der wahren Vernunft und der wahren Religion vor dem Philosophen bestehen könne. Alle Einwendungen, die Sophie Charlotte gegen

die heilige Schrift, die Philosophie und die positive Religion machte, suchte er zu beseitigen, ihr zu Gemüte führend, daß das höchste Wesen in seiner Allweisheit und Allgüte alle möglichen Welten mustere und die mit der Freiheit des Menschen am besten zu vereinbarende Welt vermöge des „zureichenden Grundes" zur Tatsache werden lasse, daß Gott bei der Einsetzung schwacher, endlicher Geschöpfe Unvollkommenheiten und Übel habe zulassen müssen, und zwar das moralische (die Sünde) und das physische (die Leiden), aber nur als Kraft und Mittel zu seinem göttlichen Zweck.

Bedeutsam war der Einfluß, den die philosophische Königin auf die Entwickelung der Philosophie ihres Lehrers ausübte. Er hatte ihren Anregungen, ihren Gesprächen und Bemerkungen unendlich viel zu verdanken, wie er dies selbst wiederholt in seinen Briefen und Schriften einräumt. Auch wurden die mit ihr geführten Zwiegespräche die Grundlage zu dem berühmtesten und vollkommensten aller Werke von Leibniz, betitelt: „Essays de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (Studien der Théodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels), zuerst Amsterdam 1710, 2 Bände. Bedeutend und groß war die Wirkung, die dieses Werk auf die Zeitgenossen hatte; es war damals gleichsam das Lesebuch der gesamten gebildeten Welt in Europa, wie später etwa Moses Mendelssohns „Phaedon" und Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft". Mit dieser seiner „Théodicée" setzte der Verfasser seiner königlichen Freundin nach ihrem Tode ein Denkmal, das beide ehrt. Daß in der Tat die Gespräche mit Sophie Charlotte Keime und wesentliche Bestandteile der Théodicée sind, räumt Leibniz selbst ein in seinem Briefe an Thomas Burnet, dem er unter anderem schreibt: „Der größte Teil dieses Werkes wurde stückweise verfaßt, als ich mich bei der seligen Königin von Preußen befand, wo man diese Materie bei Gelegenheit von Bayles „Wörterbuch"[1]) und seiner übrigen Werke, die dort viel gelesen wurden, verhandelte. In unseren Unterredungen pflegte ich auf die von Bayle erhobenen Einwürfe zu antworten und zu zeigen, daß sie nicht so stark seien, als manche der Religion wenig günstige Leute glauben machen möchten. Ihre Majestät befahl mir ziemlich oft, meine Antworten schriftlich aufzusetzen, um sie mit mehr Aufmerksamkeit in Betrachtung ziehen zu können.

[1]) „Dictionnaire historique et critique", Rotterdam 1697, 2 Bände.

Nach dem Tode dieser großen Fürstin habe ich auf die Erinnerung meiner Freunde am Berliner Hofe, um dem Befehle meiner Königin völlig Folge zu leisten, den Inhalt der Stücke gesammelt, vermehrt und daraus dieses Werk gebildet. Da ich in meiner Jugend über diese Gegenstände nachgedacht habe, so glaube ich, sie bis auf den Grund erörtert zu haben[1]."

In der Blüte ihres Lebens, kaum 37 Jahre alt, starb die liebenswürdige, anmutige, menschenfreundliche, wohltätige und geniale erste Königin von Preußen, ohne alle Todesfurcht und mit großer Ergebung. Dem Ende sah sie gefaßt entgegen. Schon dem Tode nahe, nannte sie noch den Namen von Leibniz, während sie an die Unendlichkeit dachte. In seinen „Denkwürdigkeiten" erzählt Friedrich der Große den folgenden, das Wesen seiner Großmutter so sehr kennzeichnenden Charakterzug: „Eine ihrer Damen, welche an ihrem Bette stand, zerfloß in Tränen. Beklagen Sie mich nicht, sagte sie zu ihr, denn jetzt werde ich meine Wißbegierde befriedigen in betreff der Grundursachen der Dinge, die mir Leibniz niemals hat erklären können: über den Raum, über das Unendliche, über Sein und Nichtsein." Auch sagte sie kurz vor ihrem Ableben zu ihrem jüngeren Bruder, der ihre Hand mit Tränen benetzte, mit wahrhaft bewunderungswürdiger philosophischer Ruhe: „Es ist nichts natürlicher als der Tod. Er ist unvermeidlich und ich empfinde keine Betrübnis darüber, daß ich sterben muß." Übrigens hatte sie schon 12 Jahre vor dem Abschluß ihres so kurzen Erdenwallens, das trotzdem so inhaltsreich war, 24 Jahre alt, zu derselben Zeit, wo ihr Vater die Kurwürde erhielt, noch in vollster Gesundheit ernstlich des Todes gedacht. Sie errichtete damals ihr Testament, worin es im Eingang charakteristisch genug für ihren philosophischen Sinn heißt: „Nachdem Wir zum öfteren bei Uns betrachtet und erwogen, welcher Gestalt das ganze menschliche Geschlecht dem Hinfall unterworfen, die Stunde des Todes aber ungewiß, doch auch öfters näher, als man gedacht, so Wir alles beizeiten und bei gottlob völliger Gesundheit und guter Vernunft und Vorwissen und Genehmhaltung Unseres hochgeehrten Herren Gemahls Liebden heute unten gesetzte Dato Unser Testament und letzten Willen

[1]) Vergl. die von Guhrauer herausgegebenen „Deutschen Schriften" von Leibniz (Berlin 1838—1840, zwei Bände), sowie die „Lettres et opuscules inédits de Leibniz" (Paris 1854).

aufzurichten für gut befunden, gestalt Wir denn solches folgendermaßen hierdurch verrichten wollen" etc.

Über die religiöse Anschauung Sophie Charlottens sagt Friedrich der Große in seinen wiederholt erwähnten „Denkwürdigkeiten": „Sie hatte eine starke Seele. Ihre Religion war geläutert, ihre Gemütsart sanft, ihr Geist geschmückt durch das Lesen aller guten französischen und italienischen Bücher. Man wollte einen reformierten Geistlichen bei ihr einführen, sie sagte ihm: „Lassen Sie mich sterben, ohne daß wir uns streiten!"

Leibniz, der während des Aufenthalts der Königin in Hannover, wo sie leider so unerwartet der Tod ereilt hatte, durch notwendige Arbeiten in Berlin zurückgehalten worden, war es nicht mehr vergönnt, seine Freundin und Gönnerin noch einmal zu sehen. Wahrhaft ergreifend ist der Schmerz, der seine Seele über diesen Verlust zerwühlte, und er gab den Empfindungen seines Inneren in Briefen an seine Freunde und an andere ihm nahestehende Persönlichkeiten in beweglichen Worten Ausdruck. So schrieb er Fräulein von Pöllnitz: „Ich schließe von Ihren Empfindungen auf die meinigen. Ich weine nicht, ich beklage mich nicht, aber ich weiß nicht, woran ich mich halten soll. Der Verlust scheint mir ein Traum, aber wenn ich erwache scheint er mir nur zu wahr." Und an den Feldmarschall Graf Matthias von der Schulenburg richtete er die Zeilen: „Obgleich die Vernunft mir sagt, daß das Bedauern überflüssig ist, und daß man das Andenken der Königin von Preußen betrauern soll ohne sie zu beklagen, so stellt mir meine Einbildungskraft immer diese Königin mit ihren unvergleichlichen Vollkommenheiten vor und sagt mir, daß sie uns geraubt sind und daß ich mit ihnen die größte Glückseligkeit dieses Lebens verlor, die ich mir vernünftigerweise für mein ganzes Leben versprechen konnte."

Natürlich reiste er auf die Nachricht von dem plötzlichen Ableben der Königin sofort nach Hannover, wo er noch einige Tage vor der Überführung der sterblichen Überreste der Unsterblichen nach Berlin eintraf. Der Schicksalsschlag, der auch ihn traf, war so bedeutend, daß er noch lange Zeit zu jeder geistigen Anstrengung unfähig war, ja sogar auch seine Korrespondenz für lange Zeit unterbrach.

Erst am 10. Juli 1705 raffte er sich auf, um an seinen Freund W. Wotton, den berühmten Theologen zu Cambridge, von den qualvollen Empfindungen zu berichten, die seine Seele erfüllten.

„Die Bestürzung", schreibt er, u. a. „in welche mich der Tod der Königin von Preußen versetzte, ist die Ursache gewesen, daß ich meinen Briefwechsel mit Ihnen und anderen Freunden in diesem Jahre nicht wie gewöhnlich fortsetzen konnte. Diese Königin erwies mir so viele Hoffnungen und Gnaden, daß meine Wünsche weit überboten wurden. Niemals hat man eine größere und leutseligere Fürstin gesehen. Sie rief mich oft in ihre Nähe, würdigte mich oft eines Gesprächs, und da ich an diese Glückseligkeiten gewöhnt war, so ist mir die allgemeine Trauer noch empfindlicher gewesen. Als sie in Hannover aus dieser Welt schied, war ich in Berlin, weil ich ihr nicht gleich hatte folgen können. Je weniger ich solche Trauernachricht erwartete, desto schwerer traf mich diese. Ja, ich bin einer gefährlichen Krankheit nahe gewesen und habe mich nur schwer wieder erholt. Diese unvergleichliche Königin besaß eine große Wissenschaft höherer Dinge. Ihre Unterredungen mit mir gingen dahin, ihre Wißbegier immer mehr zu befriedigen, und die Welt würde dereinst großen Nutzen daraus gehabt haben, hätte nicht der Tod sie uns so früh geraubt."

Auch in Versen gab Leibniz seiner Trauer über das Ableben des hohen Geistes Ausdruck. Er verfaßte u. a. mehrere Klagelieder in lateinischer und deutscher Sprache, von denen hier nur eins zum Schluß wiedergegeben werden soll:

Vorspiel des Himmels war ihr Geist bei Gott auf der Erden;
Hoch erhob sie das Haupt über die Sorgen der Welt,
Nach der Welt, der Harmonie und dem Urquell forschend; doch ihr ist
Nun die Erde entrückt, alle Erkenntnis beschert.
Hier bleibt Staub zurück als ein Zeichen bleibenden Schmerzes,
Daß wir so großes Gut auch nur so flüchtig gehabt!
Aber die Liebe bringt Trost: durch den Sohn wird sie leben und bleiben,
Sie, die den Tod nie geschmeckt, hätte die Welt das Gericht.

Stimmen der öffentlichen Meinung über die Comenius-Gesellschaft und ihre Schriften.

Mit den Bestrebungen und Arbeiten der C. G. und ihren Veröffentlichungen haben sich erfreulicherweise in den letzten Wochen wiederum eine ganze Reihe von Zeitungen und Zeitschriften beschäftigt. Über die „Arbeiten und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft" berichtet R. Strecker in einem längeren Aufsatze in der Frankfurter Zeitung (Nr. 71 vom 12. März 1907) und zollt den Erfolgen der Gesellschaft auf den Gebieten des Volksbildungswesens volle Anerkennung. In gleichem Sinne spricht sich Th. Richter in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift Ethos in der 8. Nummer des 2. Jahrgangs (1907) aus und stellt seinen Ausführungen eine kurze Biographie des Comenius voran. In einem Aufsatz „Die ethische Bewegung und ihr Erziehungsinteresse" in der Märznummer der Blätter für Taubstummenbildung (20. Jahrgang 1907 Nr. 5) hebt K. Niklas-Guben rühmend hervor, daß die C. G. ihre ganze Kraft dafür einsetzt, „Verstand und Gemüt in gleicher Weise zu pflegen und den religiösen Sinn zu heben" und daß ihr Ziel nicht allein Bildung, sondern Erziehung des Volkes ist, und zwar des ganzen Volkes, nicht nur der minder begüterten Klassen. Außerdem spricht der Verfasser sich anerkennend über die Arbeiten des Vorsitzenden der C. G., Ludwig Kellers, auf dem Gebiete der älteren Kultgesellschaften aus. In Cornelia, einer Monatsschrift für Erziehung und Unterricht in Schule und Haus, wird in der Aprilnummer des 43. Jahrgangs (1906/07) des von der C. G. geplanten Landesamtes für Volkswohlfahrt und der darauf bezüglichen Schrift von Julius Ziehen (Vorträge und Aufsätze aus der C. G. XI, 1) gedacht, ferner brachten die Leipziger Neuesten Nachrichten (vom 31. Dezember 1906) und die Vossische Zeitung (vom 4. April 1907) kurze Mitteilungen über die Entwicklung der C. G., ihren Mitgliederbestand und ihre Erfolge auf dem Gebiete der Volkserziehung und Volkswohlfahrt. Der fünfzehnjährigen Tätigkeit der C. G. und ihrer Erfolge, die sie unabhängig von allen offiziellen Mächten und trotz mancher Hemmnisse errungen hat, gedenkt auch der Rheinische Kurier (vom 30. März 1907) und über die im Oktober 1906 gegründete Württembergische Zweiggesellschaft der C. G., sowie über einen dort gehaltenen Vortrag Gustav Beißwängers über „Comenius und die Comenius-Gesellschaft" brachte die Schwäbische Kronik (Nr. 158 vom 6. April 1907) eine längere Mitteilung. Beißwänger selbst hat im Stuttgarter Neuen Tageblatt (vom 19. November 1906) zum

Todestage des Comenius einen Aufsatz über das Leben und Wirken des großen Pädagogen veröffentlicht, dessen Inhalt sich mit dem des erwähnten Vortrags deckt.

Die Monatsschriften der C. G. wurden verschiedentlich besprochen, so im Literarischen Zentralblatt (vom 9. Februar 1907), im Literarischen Echo (vom 15. März 1907) und in der Concordia (vom 1. März 1907), außerdem hat Karl Löschhorn in der erstgenannten Zeitschrift (Liter. Zentralbl. Nr. 9 vom 2. März 1907) den 15. Jahrgang der Monatshefte der C. G. ausführlich besprochen und die Aufsätze von R. Meyer-Krämer über „Apollonius von Tyana", von Ludwig Keller über „die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben", über „die Schriften des Comenius und das Konstitutionenbuch", über „Louise von Coligny und die Häuser Oranien und Hohenzollern" und über „die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft", von A. Kohut über „Christian Gottfried Körner" und von Karl Rembert über „Die Liederdichtung des sogenannten Anabaptismus" anerkennend erwähnt.

Besprechungen und Erwähnungen einzelner Veröffentlichungen der C. G. und der in den Monatsschriften enthaltenen Aufsätze finden sich in einer ganzen Anzahl von Zeitschriften. Über Ludwig Kellers Schrift „Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus" (Vorträge und Aufsätze der C. G. XIII, 3) wird in der Zeitschrift für den deutschen Unterricht (Teubner, Leipzig 1906) ein günstiges Urteil gefällt und hervorgehoben, daß Schillers Stellung zur Kantischen Philosophie durch Kellers Untersuchungen in ein neues Licht gerückt sei. Gegen Ludwig Kellers Schrift „Latomien und Loggien in alter Zeit" verhält sich Paul Maria Baumgarten in dem von der Oesterreichischen Leo-Gesellschaft herausgegebenen Allgemeinen Literaturblatt (16. Jahrg., Nr. 1 vom 15. Januar 1907) ablehnend, während G. Stuhlfauth im 25. Jahrgang des Theologischen Jahresberichts S. 1351 Kellers Verdienste um die Geschichte der altchristlichen Kultgesellschaften und der Begräbnisgenossenschaften anerkennend hervorhebt. In demselben Jahresbericht (S. 664) werden Ludwig Kellers Aufsätze „Die Tempelherren und die Freimaurer" (Vorträge und Aufsätze der C. G. XIII, 21) und „Die maurerischen Sozietäten und die moralischen Wochenschriften" (M C G. XIV, S. 43—50) als interessante Beiträge zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts bezeichnet und seine Abhandlungen „Die Anfänge der Tempelherren in Deutschland und die Stellungnahme Friedrichs des Großen" (M C G. XIV, 270—288) und „Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und nordischen Ländern" (M C G. XIV, 169—187) auf Seite 681 f. und Seite 715 als schätzenswerte Bereicherungen der

Geschichte der Sozietäten erwähnt. Das Heidelberger Tageblatt (25. Jahrg., Nr. 40 vom 16. Februar 1907) hebt die Bedeutung der Schrift „Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben" (Vorträge und Aufsätze der C. G. XIV, 2) für die Zusammenhänge zwischen platonischer und altchristlicher Weisheit hervor, und im 35. Bande der Mitteilungen aus der historischen Literatur (S. 192 f.) erkennt Karl Löschhorn an, daß Keller in seiner Abhandlung „Die Schriften des Comenius und das Konstitutionenbuch" (M C G. XV, 125—138) in Übereinstimmung mit Krause überzeugend nachgewiesen hat, daß die im Ritual und den Konstitutionen der neuenglischen Großloge niedergelegten Grundsätze sich sämtlich und mit denselben Kunstausdrücken bezeichnet in der „Panegersia" des Comenius vorfinden. Im 4. Heft der Monatsschrift „Die deutsche Schule" (11. Jahrg., April 1907) widmet Karl Löschhorn in einem Aufsatze „Die Toleranz der Hohenzollern und der Oranier", den Abhandlungen „Louise von Coligny und die Häuser Oranien und Hohenzollern" von Ludwig Keller (M C G. XV, 208—228) und seiner anderen Abhandlung „Die Hohenzollern und die Oranier" (M C G. XVI, 1—15) eine längere Betrachtung und vertritt den gleichen Standpunkt, daß die Hohenzollern die toleranten Traditionen der Oranier gepflegt haben und daß der Große Kurfürst geradezu Leiter dieser Bestrebungen war. Im Anschluß an die Festlichkeiten in Bückeburg bringt die Vossische Zeitung (Nr. 178 vom 17. April 1907) eine Mitteilung über Kellers Schrift „Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe. Ein Zeitgenosse und Freund Friedrichs des Großen" (Vorträge und Aufsätze der C. G. XV, 1).

Im 25. Bande des Theologischen Jahresberichts, dessen Besprechungen oben mehrfach erwähnt wurden, findet sich auf S. 674 f. eine Würdigung der Abhandlung von J. Kvačala „Über einen Plan zur Herausgabe der gesammelten Werke des Comenius" (M C G. XIV, 248—52) mit dem Wunsche, daß das Vorhaben zu einer würdigen Ausführung gelangen möge, und in demselben Bande (S. 1014) wird auf W. Pastors Schrift „G. Th. Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre" (Vorträge und Aufsätze der C. G. XIII, 1) anerkennend hingewiesen. An gleicher Stelle werden auch die Aufsätze von G. Beißwänger „Über die pansophischen Schriften des Comenius" (M C G. XIV, 157—161) und von G. Albrecht „Eberhard von Rochow" (M C G. XIV, 162—168) erwähnt.

P. Ssymanks „Studentische Zeitfragen" (C. Bl. XIV, 129—140) werden in den Akademischen Blättern, dem Organ der siebenbürgisch-sächsischen Hochschüler, in Nr. 1 des XI. Jahrgangs (20 September 1906) mit bestimmten Einwendungen bezüglich der Beschränkung der Lernfreiheit besprochen und desselben Verfassers Schrift „Die freistudentische

oder Finkenschaftsbewegung an den deutschen Hochschulen" (Vorträge und Aufsätze der C. G. XIII, 4) wird in dem Literarischen Wegweiser des Evangelischen Schulblatts (1907 Nr. 3), in der Beilage zur Hannoverschen Schulzeitung (2. Jahrgang 1906, Nr. 17) und in der Fachzeitschrift „Das Wissen für Alle" (1906 Nr. 16) mit Anerkennung erwähnt. G. A.

Bemerkungen und Streiflichter.

Goethe sagt in Wilhelm Meisters Wanderjahren an einer Stelle: „Man denke sich das Große der Alten, vorzüglich der **Sokratischen Schule**, daß sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Tuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und Tat auffordert." Man kann den eigentlichen Charakter der „Sokratischen Schule" oder jener „platonischen Akademien", deren Wesen und Geschichte wir hier verfolgen, nicht treffender kennzeichnen, als es hier geschieht. Der tiefe Gegensatz, in dem diese uralten Organisationen und ihre geistigen Nachfolger durch ihre Richtung „auf Tat und Leben" zu allen Verbänden standen, die in „leeren Spekulationen" über den Glauben und das Dogma ihre Kräfte verzehrten, erfährt durch diese wenigen Worte Goethes eine scharfe und klare Beleuchtung.

Es ist eine eigenartige Beobachtung, daß die Kultgesellschaften des Humanismus noch im 18. Jahrhundert ihr Urteil über die wahre Philosophie an **Sokrates** und **Plato** zu orientieren pflegten. So sagt Herder (Humanitätsbriefe Nr. 57): „Sokrates hatte seinen eigenen Genius, der nachher nicht oft, aber doch hie und da, z. B. in Montaigne, Addison, Franklin u. a. wieder lebendig geworden ist" u. s. w. Am anderen Ort stellt Herder den Mann, den er besonders schätzte, uud dem er am meisten verdanken wollte, nämlich Lessing, Plato gleich, d. h. Lessing war für ihn eiu Lichterwecker, wie es Plato für ihn gewesen war.

Wir haben vor einigen Jahren darauf hingewiesen, daß eine ausländische Akademie, die Pariser es gewesen ist, welche die Auregung zur Herstellung einer Gesamt-Ausgabe von **Leibniz'** Werken gegeben hat. Im Jahre 1795 schreibt Herder in den Humanitätsbriefeu (S. 89): „Über den Wert unserer besten deutschen Produktionen haben sich die Stimmen unseres Publikums nach Jahren und Jahrhunderten noch so wenig vereiuigt, daß, wenn nicht Ausländer den Ton angegeben und mit Gewalt festgesetzt hätten, selbst über Leibniz' Verdienst Deutschland noch in der größesten Unsicherheit wäre". Wie wahr ist dies merkwürdige Wort doch noch heute!

Wir haben uns in diesen Heften (vergl. M C G 1905, S. 211) wiederholt mit dem Präsidenten der Royal Society und Freunde Newtons, dem berühmten Erbauer der Paulskirche **Christoph Wren** beschäftigt. Seine Lebensgeschichte ist für die Erkenntnis des beginnenden Neuhumanismus im 17. Jahr-

hundert sehr wichtig. Wren stand mit Samuel Hartlieb und Theodor Haack, den beiden deutschen Freunden des **Comenius** in London, in Briefwechsel. Vergl. darüber Friedrich Althaus, Samuel Hartlieb in Raumers Historischem Taschenbuch 1884, S. 241. Auf Anregung Haacks ward im Jahre 1645 ein „unsichtbares Kollegium" gebildet, an dessen Spitze Robert Boyle und Christoph Wren standen.

Das Wort „Bauhütte" ist verhältnismäßig jungen Ursprungs; das Universal-Lexikon von Joh. Heinr. Zedler 1735 kennt den Ausdruck noch nicht. Das Grimmsche Wörterbuch bringt nur ein Beispiel des Ausdrucks Bauhütte (s. v. Hütte) und zwar aus den Schriften Goethes bei. In älteren Zeiten wird das, was später Bauhütte heißt, lediglich mit dem Wort **Hütte** bezeichnet. Wo aber der letztere Ausdruck in einfacher oder zusammengesetzter Verwendung erscheint — Schmelz-Hütte, Hammer-Hütte, Hütten-Amt, Hütten-Arbeiter, Hütten-Reuter, Hütten-Meister, Hütten-Rauch, Hütten-Steiger, Hütten-Zeichen — bezieht er sich noch bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts in erster Linie nicht auf das Bauwesen, sondern auf das **Bergwesen** und die Bergordnungen.

Fr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, 3. Aufl. I, 319 ff. bespricht einen im Jahre 1713 anonym erschienenen Briefwechsel vom Wesen der Seele, der damals großes Aufsehen machte. Die Schrift ist unverkennbar unter dem Einfluß des öfter zitierten Hobbes geschrieben; sie wird von Lange als eine den Standpunkt des Materialismus im 18. Jahrhundert mit Geschick vertretende Arbeit bezeichnet. Neben Hobbes, Locke und Spinoza hält der Verfasser es auch für notwendig, sich mit **Comenius** auseinanderzusetzen und es ist selbstverständlich, daß dies in ablehnendem Sinne geschieht; wichtig ist aber, daß diese Schrift, die bis 1723 mehrere Auflagen erlebte und heftig bekämpft ward, Bekanntschaft mit den bezüglichen philosophischen Ansichten des Comenius verrät; letzterer muß damals also auch als Philosoph noch bekannter gewesen sein, als wir heute annehmen.

Wir empfehlen unseren Freunden **Herders Ideen** zur Philosophie der Geschichte der Menschheit und begrüßen die Tatsache, daß Dr. Friedrich von der Leyen (München) sie in einer Auswahl im Verlag von Eugen Diederichs in Jena von neuem herausgegeben hat. (Mit Porträt, brosch. Mk. 2.) Tatsache ist, daß gerade die beiden Schlußbände an anregender Kraft durch den Abstand der Zeiten noch nichts verloren haben. Im 13. und 14. Buche — eben dies fehlt merkwürdigerweise in der Suphanschen Herder-Ausgabe noch immer — erhebt sich Herder auf die Höhe seiner schriftstellerischen und künstlerischen Leistung und behandelt die Stoffe, die unserem Interesse auch heute noch am nächsten liegen.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

XVI. Jahrg. Berlin, den 15. September 1907. Heft IV.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Die Grossloge Zum Palmbaum
und die sogenannten Sprachgesellschaften des 17. Jahrhunderts.

Von

Ludwig Keller.

Durch die geschichtlichen Aufschlüsse, die wir im Jahre 1906 im Hohenzollern-Jahrbuch und sodann im laufenden Jahrgang der Monatsschriften der Comenius-Gesellschaft (MH. der C. G. 1906, S. 1 ff. und S. 121 ff.) an der Hand neuentdeckter Urkunden über die seit 1671 vereinigten Großlogen Zum Kreuz (Indissolubilis) und Zum Palmbaum (Palmenorden) gegeben haben, beginnt sich der Schleier, den die älteren Großlogen-Systeme über ihre eigene Organisation mit so großem Geschick ausgebreitet haben, allmählich zu lüften.

Jetzt, man muß freilich sagen erst jetzt, wird es möglich, den wahren Charakter und das eigentliche Wesen des Bundes urkundlich klarzulegen, der im 17. Jahrhundert im ganzen Abendlande verbreitet war und der eine große Zahl der ersten Männer jenes Zeitalters unter festen Formen vereinigt und sie in gemeinsamer Arbeit zu großen Erfolgen geführt hat. Dieser Bund erreicht den Höhepunkt seiner Ausbreitung im fünften Jahrzehnt des

17. Jahrhunderts, d. h. in den Jahren, wo für England unter Führung Cromwells der Tag der geistigen Befreiung gekommen war, wo gleichzeitig der Staat der Vereinigten Niederlande unter der Statthalterschaft Friedrich Heinrichs von Oranien den Gipfel seiner Macht und seiner Geistesblüte erreicht hatte, und wo unter Oxenstiernas Führung das Königreich Schweden der starke Hort der geistigen Freiheit für alle Länder des Nordens geworden war. Die Wirkungen der gewaltigen Machtverschiebungen, die damit eingetreten waren, zeigten sich in allen Ländern und auf allen Gebieten des Geisteslebens, nicht zum wenigsten auch auf dem Gebiete der religiös-philosophischen Entwicklungen, deren Träger die uralten Organisationen des Humanismus und der Humanität waren.

Wir haben schon früher in dem erwähnten Artikel, den wir unter dem Titel „Die Hohenzollern und die Oranier in ihren geistigen, verwandtschaftlichen und politischen Beziehungen“ (Hohenzollern-Jahrbuch 1906, S. 221 ff.[1]) veröffentlicht haben, die allgemeinen Entwicklungen im Zusammenhange mit der Geschichte der damaligen Großlogen-Systeme in ihren äußeren Umrissen zu skizzieren versucht und wir müssen hier alle diejenigen darauf verweisen, die die nachfolgenden Ergänzungen jener Ausführungen verstehen wollen, wie wir andererseits zugleich die Beurteiler der ersten Veröffentlichungen um die Beachtung des unten vorgebrachten Materials ersuchen müssen, das in den folgenden Heften weitere erhebliche Ergänzungen erfahren wird.

In der Festhaltung der äußeren Hüllen, wie sie die Rechtsformen freier Gesellschaften oder auch freier Gewerkschaften darboten, lag in den damaligen Zeiten und Rechtsverhältnissen die einzige Möglichkeit, für feste Organisationen eine Daseinsmöglichkeit vor den Staatsgesetzen zu gewinnen und wenigstens eine halböffentliche Tätigkeit auszuüben und ungestörte Zusammenkünfte abzuhalten. Eben hierauf, auf die Gewinnung des Versammlungsrechtes kam es an, und wir erfahren aus den Akten, daß zahlreiche stille Zusammenkünfte an wechselnden Orten die Mitglieder an bestimmten Tagen zusammenführten. Diese Ver-

[1]) Man vergl. dazu den ergänzenden Aufsatz: Ludwig Keller, Der Große Kurfürst in seiner Stellung zu Religion und Kirche. Hohenzollern-Jahrbuch. Verlag von Giesecke & Devrient, Leipzig. 1903. S. 38 ff.

sammlungen, so pflegte man den Fragern zu sagen, galten der „Übung in der Muttersprache", standen aber trotz dieser harmlosen Beschäftigung tatsächlich niemandem offen, der nicht die geheimen Abzeichen besaß und kannte.

Der Umstand, daß die „Fruchtbringende Gesellschaft" und die gleichartigen Organisationen Geheimnisse besaßen und ein Geheimnis einschlossen, ist von Freund und Feind schon seit dem 17. Jahrhundert immer wieder betont worden, aber die neueren Forscher, die unter dem ihnen teilweise unbewußten Einfluß älterer Polemiker die ganze Sache mit Geringschätzung zu behandeln geneigt waren, sind den zutage liegenden Fingerzeigen, die auf den wahren Inhalt dieses großen Apparates hätten führen können, nicht nachgegangen.

Der schulmäßige Wissenschaftsbetrieb hat den seit Jahrhunderten im ganzen Abendland verbreiteten kultischen Verbänden, die außerhalb des Schattens der Kirchen und der Universitäten für die Idee der Humanität und der Toleranz gekämpft haben, eine vorurteilsfreie Prüfung stets versagt. Die Behauptung, daß die Geschichte dieser Gesellschaften unbekannt sei, wird dadurch als hinfällig gekennzeichnet, daß eingehende Berichte der Gegner in umfangreichen Streitschriften in großer Anzahl vorliegen, und daß alle Lehr- und Handbücher von polemischen Artikeln voll sind; tatsächlich liegt — wir erinnern hier nur an die reichen urkundlichen Beiträge, die in unseren Monatsschriften seit 1892 veröffentlicht sind — Material genug vor, das auch den Außenstehenden eine sachliche Prüfung dieser geschichtlichen Erscheinungen ermöglicht. Gegenüber den geringschätzigen Urteilen aber, wie sie unter den Gelehrten bis auf diesen Tag üblich sind, verweisen wir darauf, daß alle Polemiker, welche der klerikalen Partei angehören, ebenso wie die Vertreter der protestantischen Rechtgläubigkeit ganz anderer Ansicht sind, indem sie den großen geschichtlichen Einfluß dieser angeblich dem Atheismus verfallenen Verbände und Richtungen in schwarzen Farben schildern.

Nachdem die von uns veröffentlichten Urkunden aus der Großloge Indissolubilis den bisher verschleierten Charakter des „Palmenordens" enthüllt und ihn als „Hauptloge" gekennzeichnet haben, ergab es sich als Pflicht der Forschung, die urkundlichen Angaben der verbündeten Hauptloge an der Hand der Akten und

Nachrichten zu prüfen, die aus dem Schoße der Fruchtbringenden Gesellschaft selbst auf uns gekommen sind.

Bezeichnenderweise sind aus dem teilweise erhaltenen Archiv der Gesellschaft alle älteren Akten, die vor dem Jahre 1637 entstanden sind und außerdem alles verschwunden, was der Feindschaft der Gegner neue Waffen hätte liefern können. Der einzige kleine handschriftliche Rest, der vor 1637 bis jetzt ermittelt ist — ein vertraulicher Brief an den Herzog Wilhelm von Sachsen-Weimar — ist insofern von Wert, als hier der damalige Ordensmeister, Fürst Ludwig von Anhalt, ausdrücklich mit dem ihm zustehenden Namen Meister, wie er im vertraulichen Verkehr üblich war, angeredet wird, und daß der „Meister“ in seiner Antwort dem Briefschreiber zwar nicht sprachliche, aber rituelle Anweisungen gibt.

In den Schriften, die die Mitglieder des Palmbaums durch den Druck veröffentlicht haben, haben sie die feierlich gelobte Verschwiegenheit selbstverständlich gehalten und natürlich gerade den kultischen Charakter ihrer Genossenschaft tief verschleiert, auch den Namen Hauptloge oder Loge nicht gebraucht. Wohl aber sind Decknamen verschiedener Art, die den Ungeweihten nicht verständlich waren, wie z. B. „Gesellschaft-Hütte“ und „Hütte“ oder „Kammer“ gelegentlich verwandt worden. Ihren Zusammenhang mit den Akademien der Renaissance in Italien haben sie ausdrücklich anerkannt, im übrigen aber betont, daß die Gesellschaft und ihr „Ordens-Saal“ im Schloß zu Cöthen, wo der Sitz des Ordens zeitweilig war, Geheimnisse oder „geheime Sachen“ enthalte, die nur den Eingeweihten offenbart werden könnten.

Wie sorgfältig man gewisse Dinge, die den Gegnern Waffen hätten bieten oder Verrätern den Zugang zu den Versammlungen hätten öffnen können, geheim hielt, erhellt auch aus den neuentdeckten Urkunden des Gesetzbuchs, das doch nur in die Hände bewährter Mitglieder kommen konnte. Selbst hier fehlen in den Aufzeichnungen gerade die interessantesten Zeichen, Losungen und Worte; es war eben festes Gesetz, daß gewisse Dinge nur mündlich fortgepflanzt werden durften.

Es wird unter diesen Umständen vielleicht stets vieles dunkel bleiben. Aber der Schutz, den die Großloge der anhaltinischen Fürsten bald nachdem Fürst Ludwig sie unter Mitwirkung der verwandten und befreundeten jungen Prinzen von Sachsen-Weimar begründet hatte, zuerst beim Landgrafen Moritz von Hessen

seit 1623, dann beim Pfalzgrafen Ludwig bei Rhein seit 1624 und vor allem beim Herzog August von Braunschweig seit 1634 fand, machte es ihr möglich, daß sie den Schleier, den die übrigen gleichzeitigen Großlogen über sich ausbreiten mußten, in gewissen Punkten mehr als diese lüften konnte. Namentlich seit dem Anschluß des Herzogs August von Braunschweig-Lüneburg, der nicht ohne Grund bei der Einweihung den Brudernamen „der Befreiende" erhielt, und nach den seit 1640 in anderen Ländern, zumal in England und den Niederlanden eintretenden gewaltigen Erfolgen der Gesinnungsgenossen wurde es auch für die „Deutsche Gesellschaft", wie sich die Hauptloge Zum Palmbaum nannte, möglich, offener als früher hervorzutreten. Dies geschah zuerst in der Druckschrift: „Dreiständige Sinnbilder zu fruchtbringendem Nutz", Braunschweig 1643, und in der dem Großen Kurfürsten gewidmeten Verteidigungsschrift des Ordens, der „Teutsche Palmenbaum" usw., Nürnberg 1647, deren in den Druckwerken nicht genannte Verfasser, nämlich Franz Julius von dem Knesebeck („Der Geheime") und Gustav von Hille („Der Unverdrossene") später bekannt geworden sind. Der gedruckte Text beider Bücher ist geeignet, die Leser auf die falsche Fährte zu leiten und die Aufmerksamkeit auf Nebendinge abzulenken. Aber die Schrift Knesebecks, die fast ausschließlich aus Kupferstichen mit Sprüchen und verbindendem Text besteht, bietet dem Eingeweihten (freilich nur diesem) einen tiefen Einblick in den gesamten Lehrinhalt des Systems und sie beweist, daß dem Verfasser eine bestimmte Absicht und bestimmte praktische Zwecke vorgeschwebt haben.

Fürst Ludwig von Anhalt (geb. 1579), der seit der Begründung seiner Großloge, deren Schutz und alsbald auch deren oberstes Amt übernahm[1]), war von starkem nationalen Bewußtsein erfüllt, und sein Aufenthalt in der Fremde scheint ihn darin bestärkt zu haben. Er hatte sich seit 1596 erst in den Niederlanden am Hofe der Oranier, dann in Frankreich und England aufgehalten.

[1]) Es ist nicht sicher, ob Fürst Ludwig von Anfang an das Ordensmeisteramt bekleidet hat. Denn in der Matrikel der Hauptloge steht unter Nr. 1 der Name des alten sachsen-weimarischen Hofmeisters Kaspar von Teutleben, der sich in seinem „Reimgesetz" (der Devise) doppelsinnig den „Mann der ersten Stelle" nennt. Jedenfalls wissen wir, daß er im Unterschiede von den übrigen Mitgliedern die üblichen Abzeichen der Loge in weißer Farbe trug.

Er hatte dort in den Kreisen verkehrt, in denen sein Bruder, der berühmte Freund Wilhelms des Schweigers, Christian I. von Anhalt, zu Hause war, und trat wie der letztere zu den Reformierten über. Im September 1596 wurde Ludwig Mitglied einer studentischen Landsmannschaft an der Universität Orleans. Wir wissen aus den Memoiren eines bekannten Niederländers, nämlich des Heinrich Piccard van Slochteren (1635—1680), daß dieser sich, als er um 1655 in Orleans studierte, einer dortigen „Loge" — so nennt er sie — angeschlossen hat, wie sie als innere Ringe der Landsmannschaften dort bestanden[1]).

In Fortsetzung dieser Beziehungen war Fürst Ludwig am 21. August 1600 einer gleichartigen Organisation in Florenz beigetreten, die sich eine „Akademie" (Accademia della Crusca) nannte; er erhielt den üblichen Brudernamen und hieß Il Acceso (der Entflammte).

Als nun Fürst Ludwig im Jahre 1617 auf dem Schlosse Hornstein mit einigen Brüdern anderer Hauptlogen zur Pflege der „Tugend und der Weisheit" eine Großloge begründete, beabsichtigte man anfänglich, und zwar aus Furcht vor dem Haß und dem Neid der Gegner, ganz im stillen zu bleiben und die Sache „in der Enge zu halten". Man beschloß im Gegensatz zu anderen Systemen, die die fremden Sprachen gebrauchten, in deutscher Sprache zu arbeiten, und allmählich bot sich die Pflege dieser Sprache als ein Mittel dar, um unter einer wirksamen Hülle eine halböffentliche Tätigkeit zu entfalten. Die junge Gesellschaft wuchs rasch; aber von denen, die beitraten, wußte man zwar, daß sie Freunde der Reformierten waren, aber von ihren sprachlichen Neigungen hatte bisher niemand etwas gehört.

Um die Gesinnung kennen zu lernen, die die verbundenen Freunde beseelte und zusammenführte, muß man auf die Namen der Begründer und ersten Teilnehmer achten; dazu gehörten Ludwigs Bruder Christian I. von Anhalt, der wie bemerkt als Freund und Kampfgenosse Wilhelms I. von Oranien bekannt geworden ist, ferner der Schwager des Statthalters Friedrich Heinrich von Oranien, nämlich Graf Christoph zu Dohna, ferner Karl Günther († 1630) und Ludwig Günther († 1646) Grafen von Schwarzburg, ferner Johann Albin Schlick, Graf von Bassano, Heinrich III.,

[1]) Die Quellen siehe bei Keller, Die Hohenzollern und die Oranier etc. Hohenzollern-Jahrbuch, Verlag von Giesecke und Devrient, Leipzig 1906, S. 249, Anm. 1.

Graf zu Reuß und andere. Es ist doch höchst beachtenswert, daß laut Ausweis unseres neuentdeckten Gesetzbuchs der vereinigten Großloge die Schlicks, die Grafen von Schwarzburg und von Reuß es waren, die im Jahre 1580 die Großloge Indissolubilis gestiftet hatten.

Viele glänzende Namen erscheinen in der bis zum Jahr 1673 sorgfältig geheim gehaltenen Liste der Mitglieder, Namen von deutschen, französischen, italienischen, böhmischen, schwedischen Fürsten, Magnaten und Staatsmännern, sowie von Gelehrten, die eine hervorragende Stelle einnahmen, aber auf die Ausgestaltung und die Ausbreitung der Großloge haben doch unter den Fürsten neben dem Herzog August von Braunschweig vor allem Fürst Ludwig von Anhalt selbst und unter den Gelehrten Georg Philipp Harsdörffer eingewirkt.

Der Ordensmeister Fürst Ludwig war ein Mann von freiem Blick und ernster Frömmigkeit und es dient zur Charakteristik seiner Denkart, daß er ein großer Verehrer der Schriften des Comenius gewesen ist[1]). Überhaupt ist es ganz auffällig, in welchem Umfang in dieser ganzen Bewegung, wie wir in den früher erwähnten Aufsätzen[2]) nachgewiesen haben, die Ideen der altdeutschen Mystik und der böhmischen Brüder sich wirksam erwiesen haben.

Harsdörffer, der unter Matthias Berneggers Führung in Straßburg studiert hatte und dann fünf Jahre lang in Italien, Holland, England und Frankreich gewesen war, stammte seiner Familie nach aus Böhmen, wo seine Vorfahren im 15. und 16. Jahrhundert als Königliche Münzmeister tätig gewesen waren. Georg Philipp war im Jahre 1607 zu Nürnberg geboren und seit etwa 1640 hat er in seiner Großloge starken geistigen Einfluß besessen.

Dieser Einfluß hat sicherlich zum Teil auf der starken Stellung beruht, die die Stadt Nürnberg und die dortigen Hütten — der Name Hütte kommt in den Urkunden des 17. Jahrhunderts im Sinne von Loge vielfach vor, niemals aber das Wort Bauhütte — im 17. Jahrhundert überhaupt besaßen. In einer dieser Logen

---

[1]) Die Herzogliche Bibliothek zu Zerbst bewahrt eine handschriftliche Übersetzung der Historia persecutionum fratrum Bohemorum des Comenius, die 1632 erschienen war; zu dieser von einem Mitgliede der Großloge angefertigten Übersetzung hat Fürst Ludwig eigenhändige Verbesserungen gemacht.

[2]) Siehe oben S. 189 ff.

hat seit dem Jahre 1667 Gottfried Wilhelm Leibniz ein Jahr lang das Amt des Sekretärs verwaltet und eben in dieser Hütte hat er den damaligen Ordensmeister der Großloge Indissolubilis, den wir als solchen aus den Urkunden unseres Gesetzbuchs kennen — wir kommen später darauf zurück — nämlich den ehemaligen Reichsvizekanzler J. C. von Boyneburg kennen gelernt, der, wie man weiß, die Lebensgeschichte unseres großen Leibniz dauernd beeinflußt und ihn unter anderm zuerst mit den Schriften des damals nur im Freundeskreise der Sozietäten[1]) geschätzten Joachim Jungius bekannt gemacht hat.

Es ist ein keineswegs gleichgültiger Umstand, daß die Brüder sich im 17. Jahrhundert zu Nürnberg in der reichsstädtischen Münze zu versammeln pflegten, die geheime Werkstätten und Räume enthielt, wo man unbeachtet arbeiten konnte; auch einzelne Münzbeamte, wie z. B. der auch literarisch tätige Stempelschneider Friedrich Kleinert[2]), waren Mitglieder dieser „Gesellschaft".

Gerade die Nürnberger Brüder unterhielten mit den ausländischen Hauptlogen, namentlich mit der in den Niederlanden tätigen und bald auch nach Deutschland verpflanzten Großloge „Zu den drei Rosen", einen regen Verkehr und es ist beachtenswert, daß uns als Überbleibsel dieser Beziehungen ein Briefwechsel zwischen Harsdörffer und Comenius erhalten ist, der damals in Amsterdam lebte[3]).

Die „Dreiständigen Sinnbilder" hat Franz Ludwig von dem Knesebeck im Jahre 1643 dem „Nährenden", dem Fürsten von Anhalt, zugeeignet. Die „Zuneigungs-Schrift an den Höchstgeehrten Nährenden" ist für die aus Dichtung und Wahrheit gemischte Darstellung des ganzen Buches kennzeichnend. Es sei seine Absicht, sagt Knesebeck, in Befolgung des von dem Fürsten gegebenen Vorbildes ein kleines „Sinnzeichen" im „Königlichen Saale der Teutschen Hauptsprache" aufzurichten; er wolle die „Kunstwege" in deutscher Sprache recht sicher machen und befördern, daß die deutsche Sprache ihren Wortschatz auch für die Darstellung der „Sinnbilder" dar-

[1]) Näheres in den MH. 1895, S. 137, Anm. 1.

[2]) Kleinert (1633—1714) gab einen Apparatus numismatum recentiorum heraus, den Casp. Theod. Lauffer im Jahre 1709 fortgesetzt hat.

[3]) Jos. Reber, Joh. A. Comenius und seine Beziehungen zu den Sprachgesellschaften, Leipzig 1895, S. 45 ff.

biete. Er hoffe dadurch für die „Kunstkammer“ der Fruchtbringenden Gesellschaft ein Zeichen seines Dankes zu stiften, wie der Gebrauch der Gesellschaft es mit sich bringe. Nachdem Knesebeck „auf Gutbefinden“ des „Befreienden“ und mehrerer anderer Freunde Mitglied der Gesellschaft geworden sei, bitte er dies „Sinnbilder-Büchlein“ dem Nährenden zueignen zu dürfen.

Schon die beiden Titelkupfer des Buches sind voll symbolischer Anspielungen auf die „Kammer“ oder den „Königlichen Saal“, in dem die „Kunst“ gepflegt ward und ihre Stätte hatte, und es fällt gleich zu Eingang der Hinweis auf drei Männer auf, die als Werkleute mit dem Beil, bezw. der Axt oder dem Hammer an der Herstellung eines halbfertigen Bauwerks, einer Hütte und einem umfriedeten Turme tätig sind; wir werden diesen Männern im Schurzfell noch weiter begegnen.

Auf die Titelkupfer folgt ein vortrefflicher Kupferstich, der das Brustbild des Fürsten Ludwig zeigt, eingerahmt von zwei Palmenzweigen. Der Fürst trägt eine Kette um Schulter und Brust, an der ein Kleinod in Medaillonform sichtbar ist. Das letztere zeigt das Zeichen eines Kreuzes. Der Wahlspruch und das Sinnbild des Nährenden („Nichts Besseres“ und ein Weizenbrot) folgen auf das Porträt, und der Erläuterungsspruch, den der Verfasser beigesetzt hat, besagt, daß die Sonne, das Wasser und die Erde den Menschen leiblich ernähren, und daß die Kunst und die Weisheit die Seligkeit bringen usw. Wir werden sehen, daß die drei Elemente (Licht, Wasser und Erde) einerseits und das Bild der „Weisheit“ andererseits die ganze Symbolik dieser Systeme durchdringen.

Außer dem Porträt Ludwigs hat Knesebeck seinem Buche auch ein Bild des Herzogs August von Braunschweig beigegeben, auf dessen Vorschlag der Verfasser Gesellschafter geworden war. Dieses Porträt ist eingerahmt von einem Palmen- und von einem Lorberzweig.

Wir lassen die Absicht, die den Verfasser geleitet haben mag, als er sein Buch verfaßte[1]), dahingestellt sein; sicher ist aber, daß gerade diejenigen Dinge und Begriffe, die in dem Gesetzbuche der Großloge Indissolubilis auf jeder Seite wieder-

[1]) Der vollständige Titel lautet: „Dreiständige Sinnbilder zu Fruchtbringendem Nutze und belieben der ergetzlichkeit ausgefertigt durch den Geheimen. Braunschweig bei Conrad Buno, Kunst- und Kupferstechern Im Jahr 1643.

kehren, wie Brüderschaft, Bund, Orden, Hauptloge, Loge, Haupthütte, Hütte, Ordensmeister, Logenmeister, Tempel, Altar usw. fast ebenso oft in unserem Sinnbilderbüchlein vorkommen, nur mit dem Unterschied, daß dieselbe Sache hier entweder in symbolischen Zeichen oder in Geheimschrift (Chiffern) angedeutet wird.

Daß das Buch Geheimnisse birgt, wird im Texte ausdrücklich hervorgehoben. In einem Gedicht, welches der „Suchende“ in den „Dreiständigen Sinnbildern“ dem „Geheimen“ gewidmet hat, wird bestätigt, daß die „schönen Bilder“ des Buches die „Lehren“ der Gesellschaft „geheimnißweiß“ darzustellen beabsichtigen. Mit diesem Buch sagt der „Suchende“, — es ist Georg Schottelius gemeint — mache der „Geheime“ seinem Namen alle Ehre. Tatsächlich hat man bei näherer Prüfung der Kupferstiche den Eindruck, daß sie nach einem bestimmten Plan zusammengestellt sind, der freilich nur den Eingeweihten verständlich war. Das Buch ist eine Sammlung bestimmter Ritualvorschriften, die denjenigen recht nützlich werden konnten, die gezwungen waren, sie zu gebrauchen.

Wenn man die Liste der oben erwähnten Begriffe und Worte durchsieht, so erkennt man auf den ersten Blick, daß es gerade diejenigen Namen sind, welche auf den kultischen Charakter dieser angeblichen „Sprachgesellschaften“ hindeuten; wie hätte man auch die Worte Brüderschaft, Tempel, Altar, heiliger Bund oder andere verwandte Namen öffentlich gebrauchen können, ohne den ohnehin lebhaft erregten Verdacht der „Sektiererei“ und die Anwendung der Strafgesetze gleichsam herbeizurufen? Und war nicht die Existenz von Logen und Hütten längst durch Staatsgesetze verboten?

Vor der Öffentlichkeit durfte es daher keinerlei derartige Laien-Organisation geben und tatsächlich hat es solche vor den Gesetzen nicht gegeben bis zu dem Zeitpunkte, wo eine europäische Großmacht ihre schützende Hand über sie ausbreitete, d. h. bis zum Jahre 1717, wo das neuenglische Großlogen-System entstand und wo die Namen Großlogen und Logen im nachmaligen Sinne dieses Wortes öffentlich gebraucht werden durften. Aber die Namen, Lehrzeichen und Symbole, deren Gebrauch auch in diesem neuenglischen System nachweisbar ist, sind bereits Jahrhunderte zuvor in dem gleichen Sinne, wie sie seit 1717 in Übung waren, in aller Stille zur Verwendung gekommen.

Franz Julius von Knesebeck spricht in seinem „Vorbericht“ unter Bezugnahme auf die nachfolgenden Sinnbilder von den „heiligen Bildereien“, die neben der menschlichen Sprache als „Deutungsmittel“ dienen. Schon bei den Ägyptern und den Griechen habe man sich solcher Deutungsmittel bedient und es sei darunter allezeit etwas Heiliges oder ein Stück Weisheit verborgen gewesen, und zwar habe man solche Mittel anwenden müssen, um vor dem Haß und der Befleckung durch den „Popel“ sicher zu sein. Deshalb habe man dasjenige, was ihnen in Gott und der Tugend als das Wahre erschienen sei, in der Weise von Rätseln angezeigt.

Sieht man nun diejenigen „heiligen Bildereien“ durch, die Knesebeck bringt, so erkennt man, daß sie Richtung und Ziel durch die Anwendung der heiligen Zahlen empfangen, die den Ausgangspunkt und die Grundlage aller „Rätsel“ bilden und aus deren Umbildung allmählich alle anderen Symbole hervorgegangen sind. Ohne die Kenntnis der Lehre von den heiligen Zahlen wird der innere Zusammenhang dieser Zeichensprache immer dunkel bleiben. Es fällt dabei nicht in das Gewicht, ob die Symboliker der älteren Großlogen-Systeme diese Lehre und ihre Deutung gekannt haben oder nicht; indem sie die ihnen überlieferten Lehrbilder treu wiedergaben, haben sie, vielleicht unbewußt, die Gedanken weiter gegeben, die in dieser Lehre von Anbeginn lagen[1]).

Nimmt man nun das Lehrbuch der Symbolik — ein solches sind die „Dreiständigen Sinnbilder“ — zur Hand, so deutet nicht nur der Titel, sondern auch das bezw. die zwei Titelkupfer, die dem Werke vorangestellt sind, in erster Linie auf die heilige Dreizahl hin. Verschleiert, aber doch hinreichend klar, tritt gleich hier das Lehrzeichen der drei Punkte in diesen regelmäßig wiederkehrenden Stellungen

• •   •
oder
•   • •

uns entgegen. Dieses Lehrzeichen wiederholt sich, wie wir sehen werden, in der Gestalt der drei Punkte auf vielen Bildern[2]);

---

[1]) Ludw. Keller, Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben. Berlin, Weidmann 1906.

[2]) Man vergl. auch die Bilder in Harsdörffers Schriften, z. B. den „Portikus“, den er dem Herzog August von Weimar gewidmet hat.

aber auch die drei Linien in der Dreieckgestalt, drei Säulen, drei Bäume, drei Palmen, drei Männer, drei Vögel deuten auf die gleiche heilige Zahl.

Mit der Dreizahl steht die Vierzahl oft in inniger Verbindung; auf dem Titelkupfer unseres Werkes sieht man im Vordergrunde drei Palmen, im Hintergrunde erscheinen vier Palmen, abgesondert auf einer von einem Flusse eingeschlossenen Insel oder Halbinsel in folgender Anordnung:



Zwischen den Bäumen sieht man das oft und in verschiedenen Verhüllungen wiederkehrende Zeichen ◡, hier in der Gestalt einer Hängematte wiedergegeben.

Auf der anderen Uferseite liegt ein Kasten in rechteckiger Gestalt,



mit dessen Hilfe man — er hat die Gestalt einer Arche — den inneren Ring und dessen Wahrzeichen, die vier Bäume oder Säulen[1]), erreichen kann.

Das regelmäßig wiederkehrende Lehrzeichen des länglichen Vierecks:



wird an dieser Stelle ausdrücklich als „Arche" in dem Sinne des Schiffes gebraucht und so erklärt sich der Ausdruck „Arche Noah", in dem die „Noachiden" tätig waren. Darstellungen der Arche oder des Archen-Schiffes, das durch die heilige Siebenzahl der Personen, die darin angebracht zu sein pflegen, als Lehrbild gekennzeichnet wird, finden sich häufig in den Lehrbüchern der älteren Großlogen-Systeme und auch die Gestalt des Patriarchen Noah wird uns in Verbindung mit dem Archen-Schiffe noch begegnen[2]).

---

[1]) Über das Symbol der vier Säulen s. Keller, Die heiligen Zahlen S. 19.

[2]) Höchst merkwürdige Streiflichter fallen auf die geschichtlichen Zusammenhänge durch die Tatsache, daß um dieselbe Zeit, wo das Symbol der „Arche Noah" in den älteren „Hauptlogen" gebraucht ward, die böhmischen Brüder das gleiche Lehrzeichen in ihren Gotteshäusern gebrauchten. Siehe MH. der C.G. 1903, S. 53 und S. 236.

Wir besitzen Darstellungen der „Arche Noah“ aus dem 16. Jahrhundert, wo in dem Rechteck eine bekränzte Frauengestalt angeordnet ist, über deren Kopf das Wort

Humanitas

zu lesen ist[1]); es ist dieselbe menschliche Gestalt — wir werden ihr noch sehr oft begegnen —, die sonst auch Sophia, Pansophia, Panagia, Urania (Königin des Himmels) usw. genannt wird.

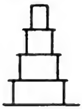
Die heilige Vierzahl in der Anwendung des Rechtecks wird in älteren Zeiten mit dem Worte Arca bezeichnet. Dieses uralte, dem griechischen Wortschatz angehörige Wort bezeichnet ursprünglich einen in sich abgeschlossenen Raum, zunächst ein umhegtes Feldstück, dann aber auch einen heiligen Bezirk, einen Tempel oder ein Gotteshaus.

Auf diese Weise ist das Lehrbild der Arca



zum Symbol der irdischen Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes geworden und es bezeichnet im Bilde dasselbe, was die Sprache in alten Zeiten mit den Worten Domus aeterna, Heroon, Latomium, und dann mit den Ausdrücken Akademia, Museum, Solarium, Stoa, Porticus und Loggia ausdrückte. Es sind dies die Worte, die die Kultstätten dieser freien Organisationen bezeichneten, Worte, die deren Besitzer, weil sie im ganzen Laufe ihrer Geschichte schwere Verfolgungen erduldet haben, zu verhüllen und durch harmlose Zeichen zu ersetzen suchten.

Das Symbol der Arca oder der Loggia kommt auch in mehrfacher Steigerung in folgender Form vor



In späteren Jahrhunderten erscheint dieses Lehrbild in der Form des Turmes oder der Burg (arx), bezw. der Festung.

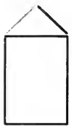
Wie das Zeichen  die Einzelorganisation oder die Loge, so bedeutet der Turm oder die Feste eine geschlossene Mehrheit von Einzelorganisationen, ein „System“ (Systema), wie man in den ältesten Zeiten sagte, oder eine „Hauptloge“, bezw. Großloge.

[1]) Näheres in den MH. der C.G. 1902, S. 181 ff.

Die Vierzahl und das Zeichen der Arca liegt zweifellos auch dem Symbole des „Heiligen Schreins“ oder Archa Sancta zugrunde, das uns in der Großloge „Zu den drei Palmen“ vielfach begegnet und auf das wir noch zurückkommen werden[1]).

Sehr wahrscheinlich lehnt sich auch das Sinnbild des kubischen Steins (Kubus), das in den „Dreiständigen Sinnbildern“ Knesebecks so oft gebraucht wird — wir kommen darauf zurück — an die Lehre von der heiligen Vierzahl an. Die rechtwinklig aufeinanderstoßenden Flächen des Kubus heben sich von dem Bilde der Feldsteine (unbehauenen Steine), die auf unseren Lehrbildern in beabsichtigtem Gegensatz zum kubischen Stein erscheinen, stark ab.

Die heilige Dreizahl und die Vierzahl erscheinen dort, wo auf die Loge Bezug genommen wird, nicht selten in Verbindung, z. B. in dem Lehrzeichen



aber auch in anderen Formen, Gestalten und Andeutungen.

Die Dreimaldrei-Zahl begegnet in den „Dreiständigen Sinnbildern“ unter allerlei Hüllen ebenso oft wie in den übrigen verwandten Druckwerken der Großloge Zu den drei Palmen und der zugehörigen Systeme — sie begegnet in der Form von 3 × 3 Sternen, 3 × 3 Strahlen, 3 × 3 Blumen oder Blättern, 3 × 3 Tieren, 3 × 3 Männern, 3 × 3 Kreisen oder Punkten usw. —, und ebenso die heilige Siebenzahl, wie wir dies weiter unten sehen werden.

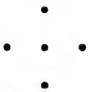
Einer besonderen Erwähnung bedarf aber noch der Gebrauch derjenigen Sinnbilder, in denen die uralte Lehre der „Weisheit“ auf die heilige Fünfzahl hinzuweisen pflegte, deren Sinn und Bedeutung aber wohl schon frühzeitig für viele Eingeweihte stark verwischt war.

---

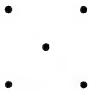
[1]) Dieselbe „heilige Arche“ begegnet uns in dem „Kapitel“, das mit der Loge „Friedrichs Friedenstal“ im Haag im Jahre 1637 verbunden war. In dem Protokoll vom Jahre 1637 heißt es, daß die „heilige Arche“ als das „Palladium“ der Brüderschaft galt (Annales Chronologiques, Litteraires et Historiques de la Maçonnerie des Pays-Bas. Bruxelles 1822 I, 341).

Der Äon oder „die Idee“ der heiligen Fünfzahl tritt uns in der pythagoreisch-platonischen Weisheit unter dem Symbol von Bäumen, Blumen und Pflanzen entgegen[1]). Ursprünglich gebrauchte man in erster Linie solche Pflanzen, die als Fünfblätter bekannt waren, die Rose, die Lilie, den Weinstock; dann aber begegnen auch die Palme, der Palmzweig (Ölzweig) und der Lorbeer. Stets sind diese Blumen Sinnbilder des Sieges über das Irdische, des ewigen Friedens und der Seligkeit des Himmelsgartens, in denen die Seelen der zur ewigen Loge abberufenen Brüder wandeln.

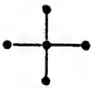
Die Fünfzahl ward in alten Zeiten ähnlich wie die Dreizahl durch Punkte wiedergegeben:



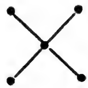
oder



und ähnlich wie beim Dreieck wurden diese Punkte durch Linien ergänzt und verbunden:



oder



Diese Zeichen — sie sind unter dem Namen des griechischen Kreuzes und des Andreas-Kreuzes bekannt — deuten ebenso wie die Palme, die Rose, die Lilie usw. auf die Gefilde der Seligen und das „bessere Land“, wo die Seelen der vollendeten Meister in ewiger Ruhe wohnen. Wie das Zeichen □ den irdischen Tempel, so deuten die Zeichen



oder



auf das himmlische Haus oder den ewigen Tempel hin. Und wenn man andeuten wollte, daß eine große geistige Gemeinschaft die Lebenden und die Abgeschiedenen umfaßt, die im Grunde

---

1) Näheres bei Keller, Die heiligen Zahlen S. 20 ff.

nur eine Brüderschaft darstellen, so boten sich die Zeichen

 oder  oder 

von selbst dar. Der Gedanke der Unsterblichkeit trat damit zugleich in sein Recht.

Unter den geometrischen Figuren, die neben den Zahlzeichen in diesen Systemen platonisch-christlicher Weisheit in Gebrauch sind, nehmen die Kugel und der Kreis, sowie die Halbkugel und der Halbkreis eine besondere Stellung ein.

Wo der Kreis und die Kugel allein oder in Verbindung mit inneren Ringen oder mit Punkten erscheint, deutet er auf das All oder die Einheit und den allumfassenden Begriff der Gottheit hin. In einem Lehrsystem, in dessen Mittelpunkt die Alleinslehre stand, wie sie auch Christus gelehrt hatte, kam natürlich diesem Lehrbilde eine ganz besondere Bedeutung zu. So erklärt es sich, daß gerade die Kugel und der Kreis an sehr vielen Stellen in Verbindung mit anderen Symbolen wiederkehren.

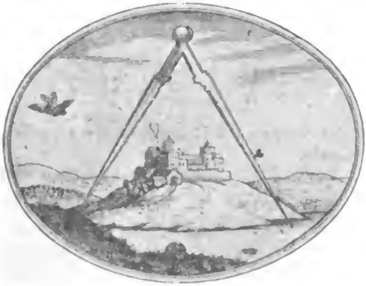
Die einfachen Zeichen und Zahlen setzen sich allmählich sämtlich um in symbolische Bilder von Pflanzen, Werkzeugen, Tieren und Menschen, und diese Bilder gestatten uns einen klaren Einblick in die Gedankenwelt dieser kultischen Verbände, da sie bestimmter als die Linien und die Punkte auf gewisse „Ideen“ (Äonen) und wirkende göttliche Kräfte hinweisen: Das hohe Lied von der Macht des Geistes über die Sinnenwelt und die Materie, von der Erlösung, der Vollendung, der Reinheit und der Demut tritt uns in hundertfachen Sinnbildern entgegen. Im Vordergrunde der Symbolik steht die ewige Weisheit; ihr zur Seite treten die Stärke und die Schönheit, die Tugend, die Liebe, die Treue und die Verschwiegenheit: alle die Ideale, die der Brüderschaft der Humanität als Zielpunkte ihres Denkens und Handelns vorschwebten.

Die nachfolgenden Ausführungen bringen aus dem reichen Schatze von Lehrbildern der Großloge Zu den drei Palmen nur Proben; es wäre wünschenswert, daß diese erste Veröffentlichung Vorläuferin einer systematischen Bearbeitung wäre, die freilich nur im Rahmen einer umfassenden wissenschaftlichen Arbeit gegeben werden könnte.

Die Mitglieder dieser Großloge pflegten, wenn sie den Inbegriff dessen, was sie taten und erstrebten, zusammenfassend bezeichnen wollten, den vieldeutigen und harmlosen Namen Die Kunst zu gebrauchen. In den „Dreiständigen Sinnbildern" findet sich (Bl. 46) ein Kupferstich, der die Überschrift trägt:

Hie gilt doch Kunst

ein Stich, der die kennzeichnenden Symbole der „Kunst" in folgender Weise zur Darstellung bringt:



Nr. 1.
Kupferstich aus der Schrift:
„Dreiständige Sinnbilder zu Fruchtbringendem Nutz" etc., 1643.

Wie auf allen Bildern[1]) ist auch hier eine gewisse Verschleierung vorgenommen worden, die aber doch so durchsichtig ist, daß der Eingeweihte alles sah, was gesagt werden sollte.

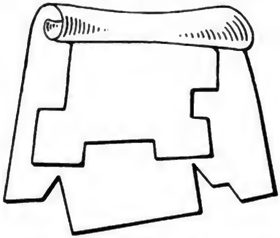
Merkwürdig sind weniger die einzelnen Zeichen als vielmehr deren Verbindung; man sieht einen nach unten geöffneten Zirkel, ein Winkelmaß, ein Buch, das von einem Engel getragen und als heiliges Buch gekennzeichnet wird.

Zwischen Winkelmaß und Zirkel ruht der Globus; auf dem Bilde umspannt der weitgeöffnete Zirkel das übliche Symbol der Stadt Gottes oder des „Tempels der Weisheit" oder des Gottesreichs im christlichen Sinne.

Neben dem Winkelmaß und dem Globus liegt auf dem Boden ein Bauriß oder eine Zeichnung, die auf unserem verkleinerten Bilde nicht klar sichtbar ist. Auf dem Original erscheint (durch

[1]) Wir haben die Kupferstiche hier leider nur in starker Verkleinerung wiedergeben können; dadurch erscheint hier manche Einzelheit, die auf dem Original klar hervortritt, nur undeutlich.

das Vergrößerungsglas klar erkennbar) eine halbgeöffnete Papierrolle, die folgende Zeichnung zeigt (hier vergrößert):



Es ist die Skizze eines Reißbrettes, die etwa den Plan einer Festung darstellt.

Die Absichtlichkeit dieser Zusammenstellung tritt besser in das Licht, wenn man es mit folgender Darstellung aus dem „Teutschen Palmbaum“ vergleicht:



Nr. 2.
Kupferstich aus dem „Teutschen Palmbaum“, 1647.

Hier wird der nach unten geöffnete Zirkel von einem weißbärtigen Manne über den Globus gehalten; das Winkelmaß liegt auf dem Tisch. Das heilige Buch, auf dem ein Schwert ruht, ist auf dem Fußboden sichtbar. Zu beiden Seiten des Mannes mit dem Zirkel sitzen zwei Männer; jeder von ihnen hält ein bestimmtes Abzeichen in der Hand, deren Charakter absichtlich nicht deutlich gemacht ist; eines davon ist aber offenbar ein Hammer. Der vierte Mann ist als Sekretär dargestellt mit Buch und Feder; der

fünfte ist als „Türhüter“ (Wachthabender) kenntlich gemacht. Die offene Halle ist durch den lebenden Baum als heiliger Bezirk bezeichnet. Hier treten, wie so oft in dieser Symbolik, die Stätte des Friedens und die Welt des Kampfes, Wissenschaft (Bildung) und Roheit deutlich auseinander.

Überhaupt kehrt neben dem Lehrbilde der Hütte, die bald durch das Zeichen □, bald durch ein umfriedetes Feldstück (Garten, Weinberg), bald durch das Archen-Schiff mit oder ohne menschliche Gestalten im Schurzfell, mit Hut, Hammer[1]) oder sonstigen Zeichen, bald auch durch eine Laube (Hütte eines Gartens) symbolisiert wird, der Gegensatz zwischen der erleuchteten und der dunklen Welt in allen möglichen Formen und Verhüllungen wieder[2]); bisweilen steigert sich dieser Gegensatz der „Erleuchteten“ zu den „Dunklen“ bis zur Unterscheidung zwischen der heiligen und der profanen, der weisen und der törichten Welt.

Auch auf dem nebenstehenden Bilde (Nr. 3) kehren Buch, Winkelmaß und Zirkel in inniger Verbindung wieder und auch hier ist die Weltkugel nicht vergessen worden, wenn auch hier noch mehr als sonst eine absichtliche Verschleierung bemerkbar ist.



Nr. 3. Aus Georg Neumark, Der Neusprossende Palmbaum, Nürnberg 1668.

[1]) Einen umfriedeten Weinberg mit Männern, Hut und Hammer, s. auf Bild 17 der „Dreiständigen Sinnbilder“.

[2]) Merkwürdig ist, daß das oben (S. 202) erwähnte Protokoll der Loge „Friedrichs Friedenstal“ aus 1637 (Annales etc. S. 341) der Mitglieder der Brüder der Brüderschaft „le monde éclaire“, und die Außenstehenden „le monde obscur“ nennt.

Neu sind auf diesem Bilde (Nr. 3) das **musivische Pflaster**, das mehrfach wiederkehrende Symbol ⊙, die vier Säulen, die Gestalt der Sophia im Philosophenmantel, die auf dem Portikus thront. Wenn man den Gebrauch des Wortes **Portikus** im Sinne von Latomium und Loggia, wie er im 15. und 16. Jahrhundert urkundlich nachweisbar ist, kennt, so ist man doch sehr versucht, zu glauben, daß das in der Literatur der Großloge Zu den drei Palmen nicht selten wiederkehrende Bild des Portikus lediglich eine Symbolisierung und Verschleierung verbotener Worte gewesen ist.

Derselbe Kreis zusammengehöriger Symbole, nämlich das Bild der Sophia im Sternen-Mantel nebst der Weltkugel (vgl. unten S. 226), der Bibel, dem Winkelmaß und dem Zirkel, findet sich auf folgendem Bilde (Nr. 4) aus dem Jahre 1644. Es ist merkwürdig, daß auch hier das Zeichen

⊙

wiederkehrt, auf dem das Kreuz liegt und auf dem **vier** abgestumpfte Säulen sichtbar sind. Auch der Hinweis auf den **Bauriß** (s. oben S. 206) in einem aufgeschlagenen Buche fehlt nicht.



Nr. 4.

Daß das Zeichen ⊙ in späteren Zeiten eine Loge höheren Grades (das „Kapitel") symbolisiert und sich dadurch von dem Zeichen ☐ unterscheidet, dürfen wir als bekannt voraussetzen.

Ein regelmäßig wiederkehrender Kreis von Symbolen knüpft sich an die Lehrbilder der drei Säulen, die verschleiert oder offen an vielen Stellen wiederkehren, wo auf den heiligen Bezirk, die heiligen Stätten oder den Tempel der Brüderschaft hingewiesen werden soll. Man beachte folgendes Bild:



Nr. 5.
Kupferstich aus dem Teutschen Palmbaum 1647.

Drei weibliche Gestalten sitzen auf drei abgestumpften Säulen in einer Halle, die mit musivischem Pflaster versehen ist. Die mittlere Figur ist als

Weisheit

bezeichnet. Über ihrem Haupte schwebt die Taube; in ihrer Rechten hält sie den Schlangenstab, in ihrer Linken das heilige Buch mit der Inschrift „Gottes-Furcht", drei Symbole, die vielfach vorkommen. Zu ihren Füßen liegt mit verbundenen Augen die menschliche Blindheit. Am Fuße der Säule liegt eine Kugel, die sonst meist als Krönung der Säule der Weisheit erscheint.

Rechts vom Beschauer ist eine Frauengestalt sichtbar, die in der rechten Hand eine Fahne trägt, auf der zwei verschlungene Hände ein Herz halten. In der linken hält sie ein Blatt mit der Inschrift:

Wahrheit.

Zu ihren Häupten steht „Teutsches Vertrauen“. Zu ihren Füßen liegt der „Betrug“, der eine Maske in der Rechten und ein gebrochenes Herz in der Linken hält.

Auf der dritten Säule sitzt ein Weib, das einen Maßstab (Zollstock) in der rechten Hand und in der linken eine Tafel mit der Inschrift:

Tugend

hält. Über ihrem Kopfe steht: „Gute Satzungen“. Zu ihren Füßen liegt die „Mißgunst“, die das Gold mit beiden Händen festzuhalten sucht.

Nicht selten erscheint neben oder innerhalb der Säulen der heilige Baum, oft mit einem lebenden und einem toten Ast.

Dieser Gedanke der drei Säulen und der drei menschlichen Ideale, die, sobald sie verbunden sind, die irdische Vollendung andeuten, findet sich in den verschiedensten Bildern und Lehrzeichen ausgedrückt.

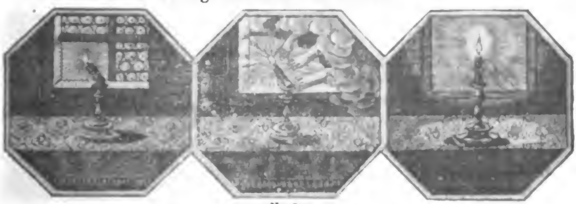
Weniger verschleiert hat Comenius in seiner Schrift Lux e Tenebris usw. 1665 die drei Säulen zur Darstellung gebracht.



Nr. 6.

Wir lassen die Deutung der drei Rosen und der drei menschlichen Gestalten — der Mann, der an der Säule der Weisheit steht, trägt einen Hut — hier auf sich beruhen; merkwürdig aber ist das Bild des geschlossenen Raumes mit der Darstellung einer Versammlung, in dem sich das Bild der drei Säulen wiederholt: man sieht auf einer Art von Bühne die Lehrbilder der Weisheit und der menschlichen Torheit in der Tiergestalt, wie sie auch in den „Dreiständigen Sinnbildern“ vorkommen.

Vielleicht liegt dem Lehrbild der drei Lichter, das sich im „Teutschen Palmbaum“ findet, ein gleicher Gedanke zugrunde. Auf drei Medaillons sieht man drei Lichter mit brennenden Kerzen, jedes auf einem einzelnen Tische stehend und in geschlossenem Raume dargestellt. Das mittlere Licht wird von Händen, die aus Wolken reichen, d. h. von dem Symbol der Weisheit, aufgerichtet; es scheint bei Tag, der durch die helle Scheibe des Raumes bricht. Das zweite Licht wird als „Tugend-Licht“ bezeichnet; in den Scheiben sieht man das Zeichen ⨀, das in der üblichen Chiffer-Schrift den Buchstaben L, das oft gebrauchte Zeichen für Loge, bedeutet. Das dritte Licht scheint in dunklem Raum, „durchbricht aber die Nächte“ (wie die Überschrift sagt) und erleuchtet sie. Es scheinen darin Hinweise auf den Tag, die Nacht und die Loge erkennbar zu werden.



Nr. 7.
Aus dem Teutschen Palmbaum 1647.

Höchst auffällig ist der ständig wiederkehrende Hinweis auf die drei Elemente, auf Feuer, Wasser und Erde, wie er besonders klar auf folgenden Medaillons ausgeprägt ist



Nr. 8.
Aus dem Teutschen Palmbaum 1647.

In der „Sinndeutung“, die Harsdörffer den Bildchen beigegeben hat, heißt es, daß das „Feuer“ den „hocherleuchteten Geist“, die Perle den „Schmuck“, d. h. die Schönheit, und das Gold die Tugend bezeichne.

Aber auch andere Bilder werden nur dann verständlich, wenn man darin die Idee der drei Säulen und der drei Elemente wiederfindet.

Die Symbolisierung menschlicher Eigenschaften und Tugenden tritt hier wie anderwärts stark hervor. Die Demut und der Hochmut, die Liebe und der Haß werden durch Frauengestalten symbolisiert; auch der Amor mit dem Pfeil kommt vor. Der Löwe bezeichnet die Stärke, der Hund die Verschwiegenheit und die Treue, der Esel die menschliche Torheit usw.

Nicht minder häufig wie das Lehrbild der drei Säulen kommen auch zwei freistehende Säulen vor, die durch die Symbole, mit denen sie in Verbindung gebracht sind, als Bilder rituellen Charakters gekennzeichnet werden. So finden sich derartige zwei Säulen auf einem Bilde des „Teutschen Palmbaums"; die linke ist mit einem Blumenband umkränzt, die rechte mit einem einfachen Band, auf dem man verschlungene Hände mit drei Herzen abgebildet sieht. Zwischen den Säulen sieht man einen Teppich — der Tapis oder die „Tapetzerey" wird in den Schriften dieser Hauptlogen auch sonst erwähnt —, der drei Stufen bedeckt, auf deren oberster eine Königskrone, auf der zweiten ein Zepter und auf der dritten ein Kranz und eine Mütze liegt. Unter den Säulen und dem Teppich stehen die Worte:

Fried und **Freud** küsset sich mit der **Einigkeit.**

Darüber zwei Genien, die sich küssen. Rechts im Hintergrunde sieht man eine Hütte.

Wir haben in dem neuentdeckten Gesetzbuch der Großloge Indissolubilis oder der „Haupthütte der unzertrennlichen Freunde" die Sanduhr, den Totenkopf, das Kreuz und die Sense als Lehrzeichen der vereinigten Großloge kennen gelernt (MH. der C. G. 1907, Heft 3). Sie sind in dem Gesetzbuch in folgender Weise skizziert:



Die gleichen Zeichen finden sich aber bereits auf Bildern, die in der „Hauptloge der fruchtbringenden Freunde" im Jahre 1643 üblich waren.



Nr. 9.
Kupferstich aus der Schrift: Dreiständige Sinnbilder, Braunschweig 1643.

Man darf die Verteidiger der alten Theorie, die in diesen Verbänden Sprachgesellschaften erkennen, billigerweise fragen, was die Sanduhr, der Tod und die Sense mit dem Fremdwörterwesen zu tun haben, und man kann diese Frage bei allen den unten zu besprechenden Bildern wiederholen. Keine Sophistik wird imstande sein, hier geistige Beziehungen herzustellen, wohl aber wissen wir aus den früher abgedruckten „Geheimnissen“ der Großloge der unzertrennlichen Freunde, daß im dritten und vierten Grade dieses Großlogensystems diese Symbole im Gebrauch waren; es ist offenbar, daß auch die „Hauptloge der fruchtbringenden Freunde“ die gleichen Lehrbilder verwandt hat.

Der obige Kupferstich zeigt aber außer den Symbolen des dritten Grades noch einige andere Darstellungen, die mit Tod, Stundenglas und Sense durch bildliche Darstellungen in Gedankenzusammenhang gebracht sind. Links vom Beschauer sieht man im Vordergrunde ein aus behauenen oder gepreßten Steinen gefügtes mächtiges Bauwerk, das einem Turme ähnlich sieht. Die Bedeutung des Zeichens ☐ und seiner Wiederholung im Turme haben wir kennen gelernt.

Dasselbe Bauwerk, oft mit einer Umfriedigung versehen, findet sich auf anderen Sinnbildern.

Hier wie sonst sieht man eine Uhr angebracht, nur daß die Uhr bald als Sonnenuhr[1], bald als Stundenglas, bald als

[1] Über die Sonnenuhr siehe Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum, 1899.

Glocke und bald als modernes Uhrwerk erscheint. Der Gebrauch der Sonnenuhr zeigt den Zusammenhang des Turmes mit der Sonne, dem ewigen Lichte oder dem Symbol der ewigen Weisheit, am deutlichsten an, einen Zusammenhang, der den Darstellern des 17. Jahrhunderts vielleicht nicht einmal mehr klar ins Bewußtsein getreten ist, den sie aber in ihren Bildern kraft alter Überlieferung festgehalten haben.

Im Hintergrund des obigen Kupferstichs sieht man am Himmel die aufgehende Sonne, das Symbol der Wahrheit, wie sie auch auf dem Siegel und den Symbolen unseres Gesetzbuchs vorkommt. Beschienen von der Sonne wird eine irdische Landschaft mit der Symbolisierung der „Gottesstadt"; vier Männer sieht man nach einer runden Scheibe — es ist das den Eingeweihten wohlbekannte Zeichen ⊙ — mit Pfeilen schießen; drei Pfeile sind auf der runden Fläche sichtbar.

Die „Dreiständigen Sinnbilder" bringen, wie es der Titel andeutet, in vierundzwanzig Folgen je drei inhaltlich oder symbolisch zusammengehörige Lehrbilder, die durch A, B, C, 1, 2, 3, aa, bb, cc usw. als ein Ganzes bezeichnet werden.

Zu dem obigen Kupferstich (A) gehört ein anderer (B), der im Vordergrunde ein aufgerolltes Seil (Schiffstau) — wir werden dasselbe als Kette in gleicher Verwendung unten wieder finden —, rechts einen sitzenden Mann mit Schurzfell und Hut vor einem Rade zeigt; links sieht man einen rückwärts schreitenden Mann, der den Hut, das Zeichen des aufgefreiten Meisters, noch nicht besitzt, der aber durch ein Seil mit dem vom Meister geführten Rade — in der Chifferschrift des Ordens bezeichnet das Rad den Buchstaben A — in engster Verbindung steht; im Hintergrunde sieht man eine dritte jugendliche Gestalt mit ausgebreiteten Armen in rascher Bewegung.

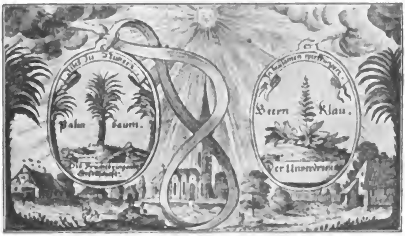
Der dritte Kupferstich dieser Bilderfolge zeigt das Bild der Sophia oder der „Kunst" mit Kranz und Fahne auf der Weltkugel; die Gestalt und die Kugel krönen eine pyramidenartige Säule; langsam sieht man auf der Säule eine Schnecke emporkriechen; schwierig und lang ist der Weg zur Weisheit.

Im „Teutschen Palmbaum" findet sich ein Medaillonbild, in dessen Mittelpunkt eine Säule auf einem Berge sichtbar ist; die Säule ist geschmückt mit dem Ordensband und dem Ordenskleinod; rings um die Säule sieht man eine Versammlung von Männern; am Himmel

ist ein geflügelter Genius sichtbar, der zwei Posaunen in der Hand hält. Über dem Medaillon stehen die Worte **„Der Gesellschaft Sitz“.**

Hier bezeichnet die Säule wie anderwärts der Turm die Loge, in der die Mitglieder der Gesellschaft sich mit den Abzeichen zusammenfanden.

Das Bandzeichen, das Kleinod, die Säule usw. kehren auch auf folgendem Bilde wieder:



Nr. 10.
Aus dem Teu'schen Palmbaum 1647.

Die halbliegende Gestalt im Vordergrunde mit der eigenartigen Handbewegung und dem Hut findet sich auf den Lehrbildern dieser Systeme ebenso oft wie der Wandersmann und der Reiter (Ritter). Ob die Hütte links im Hintergrunde und die sieben Vögel sinnbildliche Bedeutung haben, mag dahin gestellt bleiben, sicher ist aber, daß das Bild der Hütte (Laube) auf diesen Bildern ebenso oft vorkommt, wie das Wort Hütte in den „Gesetzen“ der Großloge Indissolubilis.

Ganz eigenartig ist das oft gebrauchte Symbol des Hutes, des uralten Zeichens des freien Mannes. Die Verwendung ist eine ganz absichtliche; gelegentlich erscheint der Hut im Mittelpunkte des Lehrbildes, und zwar geflügelt, mithin als Symbol gekennzeichnet, darunter in verhüllter Form der Schlangenstab, darüber ein Spruchband mit den Worten „Mit Freuden befreyet“[1]); oft erscheint der Hut, das in den Gewerkschaften übliche Symbol der „Auffreiung“ oder der Beförderung zum Meister, auch mit dem Stab (Hirtenstab), dem Zeichen der leitenden Gewalt; auch neben und mit dem Hammer wird der Hut abgebildet[2]).

[1]) Harsdörffer, Gesprächspiele etc. IV. Teil. Nürnberg 1644.
[2]) Dreiständige Sinnbilder, Bild 17.

Die Palmen kehren natürlich in dieser Hauptloge überall wieder. Ein Brauch brachte es mit sich, daß die Brüder des Palmbaums ähnlich wie die Brüder der drei Rosen usw. sich dadurch als solche auswiesen, daß sie auf ihren Büchern und Gebrauchsgegenständen offen oder verhüllt die Palme oder den Palmzweig anbrachten. Erwähnt muß werden, daß in diesem System die Pyramiden mehrfach vorkommen, selten freilich ausdrücklich als solche im Bilde gekennzeichnet[1]). Die Syrinx, die siebenteilige Hirtenflöte, die ebenfalls aus Ägypten stammt und die dort die unterirdischen Kultstätten symbolisierte, kommt häufiger vor. Es ist die heilige Zahl Sieben, die ihr ihre Bedeutung gibt.

Wir haben unter den Lehrbildern der Hauptloge Indissolubilis bereits früher die Kette erwähnt (MH. 1907, S. 138) und werden ihr in bedeutsamer Verwendung unter den Ritualgegenständen der genannten Großloge noch weiter begegnen. Da ist es nun merkwürdig, daß auch der „Teutsche Palmbaum" von 1647 die Kette in symbolischer Verwendung zur Darstellung bringt, und zwar in Verbindung mit den Abzeichen der Säule oder des Altars, des Todes, des Stundenglases und der Sense, die wir bereits besprochen haben, während sie in den Dreiständigen Sinnbildern mehrfach in der Form eines Schiffstaues vorkommt.



Nr. 11.
Kupferstich aus dem „Teutschen Palmbaum" 1647, S. 140.

Im Mittelpunkt des Bildes sieht man eine Säule, auf die sich die Strahlen des Lichtes ergießen — des Lichtes der Erkenntnis oder der Weisheit —, in dessen Mittelpunkt ein Dreieck mit

[1]) Festschrift zur 250jährigen Jubelfeier des Pegnesischen Blumenordens usw. 1894, S. 475. Ferner Neumark, Neusprossender Palmbaum 1668, S. 448.

drei Punkten erkennbar ist. In dreimal drei starken Strahlen ergießt sich das Licht der Erkenntnis aus dem flammenden Stern hernieder, vermittelt durch die Männer, deren Brudernamen angegeben sind:

1. Der Nährende (Fürst Ludwig von Anhalt),
2. Der Schmackhafte (Herzog Wilhelm von Sachsen-Weimar),
3. Der Vielgekörnte (Dietrich von dem Werder),
4. Der Unveränderliche (Christian von Anhalt),
5. Der Untadeliche (der Große Kurfürst),
6. Der Befreiende (Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg),
7. Der Reinherzige (Herzog Christian zu Lüneburg),
8. Der Fütternde (Hermann, Landgraf zu Hessen),
9. Der Einfältige (Kurt von Burgsdorf).

Das Dreieck im flammenden Stern kommt auch in der maurerischen Symbolik des 18. Jahrhundert noch vor.

Auf der dem Beschauer zugekehrten Seite der Säule, die hier die Form eines Altars hat, stehen die Worte: Alles zu Gottes Ehre, die klar und deutlich einen Zweck andeuten, der auf Gottesverehrung hinweist.

Links im Hintergrund sieht man zwei Türme, bezw. Säulen von verschiedener Stärke und Schönheit. Rechts sind ein gezackter Uferrand und ein kleines Schiff sichtbar.

Zwei aus den Wolken reichende Hände — das Symbol der Himmelskönigin (Urania) —, die ähnlich wie auf dem Siegel der vereinigten Großloge von 1675 (MH. 1907, S. 149) unterhalb des flammenden Gestirnes sichtbar sind, halten eine Kette, die die Säule oder den Altar umspannt und bis zur symbolischen Gestalt des Todes reicht, der sie um den Gürtel trägt. Wie eine Erläuterung dieser Darstellung der Kette liest sich eine Bemerkung in einer Schrift aus dem Jahre 1667[1]), in der es heißt, daß der „Gesellschaft Kettenglieder auf den Orden zielen, die Bänder aber auf die Bundgenossenschaft", d. h. die Kette ist Symbol der gesamten Brüderschaft, die die Welt umspannt und auch die Toten mit den Lebenden verbindet.

In leichter Abwandlung findet sich die gleiche Zeichensprache in den „Dreiständigen Sinnbildern" (Bild Nr. 40). Hier hält eine aus den Wolken reichende Hand ein vom Himmel zur Erde reichendes Schiffstau, das die im Mittelpunkt des Bildes (aa) sichtbare

---

[1]) Candorius deutscher Zimber-Swan, darin des Hochlöbl. ädelen Swan-Ordens Anfang, Zunämen. Bewandniß, Gebräuche, Satzungen, Ordensgesetze etc. entworfen. Lübeck 1667.

Weltkugel umspannt und hält. Im Mittelpunkt des Globus sieht man die Arche in Gestalt eines Schiffes; auf dem Globus sieht man eine menschliche Gestalt in der Tracht eines Patriarchen, die unter den Namen „Stammvater“ häufiger wiederkehrt (Noah?), der in der Linken ein Buch hält und mit der Rechten eine lehrende Bewegung macht. Das Ergänzungsbild (bb) zeigt auf dem kubischen Stein stehend die „Kunstgöttin“ mit dem Schwert in der rechten, der Wage in der linken Hand. Das dritte Bild (cc) zeigt den Hund, den Wächter, das Symbol der Treue.

Das in verschiedenen Schriften wiederkehrende Sinnbild der Kette mit dem Wahlspruch

A. I. N.

der wunderlicherweise auch in unserem Gesetzbuch mit den oft erwähnten Worten

Alles zu Nutzen

übersetzt wird, findet sich auf folgendem Bilde:



Nr. 12.
Aus dem Teutschen Palmbaum 1647.

Auch hier verbindet die Kette gleichsam Himmel und Erde und erscheint als Versinnbildlichung der gesamten Kultgemeinschaft[1]).

Der oben (Nr. 11) abgebildete Genius des Todes hält in seiner rechten Hand ein Zeichen, das auf unserem verkleinerten Bilde nicht erkennbar ist. Das Original zeigt deutlich folgende Gestalt:

---

[1]) Auch auf den Bildern bei Neumark, Neusprossender Palmbaum 1668 erscheint die Kette in ähnlicher Verwendung.



Wir werden späterhin die **Geheimschrift** des Bundes kennen lernen; sie ist bisher so gut wie unbeachtet geblieben, aber, wie wir sehen werden, für die Geschichte dieser Großlogen-Systeme von höchster Bedeutung. Das obige rätselhafte Zeichen bedeutet in der Geheimschrift den Buchstaben)((X). Der Sinn dieser Linien aber wird weiter unten klar werden.

Die Tatsache, daß die „Sprachgesellschaften“ Altäre besaßen, war, wenn sie bekannt wurde, hinreichend, um den längst gehegten Verdacht der Staats- und Kirchenbehörden zu bestätigen; sie bedurfte daher besonderer Verhüllungen, wie sie z. B. das folgende Bild zeigt:



Nr. 13.
Kupferstich aus Harsdörffers Gesprächspielen 1644.

Der Doppelsinn des Wortes Ara scheint häufiger benutzt worden zu sein; denn der Logenmeister erscheint im Bilde nicht selten als ein Mann, der das Reich der Erde mit den von ihm geleiteten Stieren pflügt.

Auch sonst findet sich der verschleierte Hinweis auf den Altar häufig, der bald unter der Form des überdeckten Tisches, bald unter der der Halbsäule erscheint. Merkwürdig aber ist, daß gelegentlich auch, wenn auch unauffällig, das Bild des **Rauchaltars** vorkommt, wobei der aufsteigende Rauch vielleicht nur den Hinweis auf den Zweck des Postamentes darstellt[1]); jedenfalls erscheint auf manchen Bildern der aufsteigende Rauch oder Rauch und Rauchschale ohne das Postament als Hinweis auf den Altar.

[1]) Philip Harsdörffers Gesprächsspiele IV. Teil, Nürnberg, W. Endter 1644, Bl. B. IV.

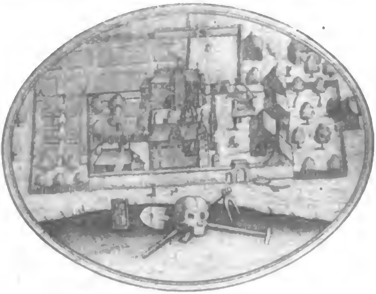
Das obige Bild aus Harsdörffers Gesprächspielen ist auch sonst von Interesse. Das Symbol der Höhle (Gruft, Latomiun), auf dessen häufige Verwendung wir noch zurückkommen werden, zeigt im Innern öfters Lehrbilder verschiedener Art. So sieht man gelegentlich — s. unten S. 223 (Bild Nr. 18) — eine bekränzte Frauengestalt, eine fließende Quelle, dann auch wieder einen oder mehrere Männer — s. oben S. 211 (Bild Nr. 8), die in der Gruft mit dem Hammer und dem Schurzfell mit oder ohne Lichter[1]) arbeiten. Hier aber ist innerhalb der Höhle ein kleiner Kopf (Caput, Capitulum) abgebildet. Auf dem höchsten der drei Felsen stehen die Buchstaben

H. I. L.

deren Sinn wir einstweilen nicht zu deuten imstande sind.

Unter den Lehrzeichen der Großloge Indissolubilis spielt der Totenkopf mit den gekreuzten Schenkelknochen eine wesentliche Rolle und dieselben gekreuzten Knochen finden sich, wie wir oben sahen, unter den Lehrbildern des Palmbaums wieder.

Merkwürdig ist nun aber, daß an anderen Stellen der Toten-Schädel in folgender Darstellung erscheint:



Nr. 14.
Aus den Dreiständigen Sinnbildern 1643.

Hier ist mithin das Kreuz durch zwei Werkzeuge, nämlich durch Grabscheit und Hacke hergestellt und auf anderen Bildern ruht ein anderes Werkzeug von Bauleuten, nämlich der Hammer

---

[1]) Man vergleiche z. B. die Symbole, die das Bild Ph. Harsdörffers, wie es in der Festschrift der 250jährigen Jubelfeier des Pegnesischen Blumenordens Nürnberg 1894 abgedruckt ist, und das Kleinod der Accademia dei Ricovrati in Padua, s. Wagenseil, De civitate Norimb. Com. 1697, umgeben.

und das Schwert, gekreuzt unter dem Totenkopf[1]). Daraus ergibt sich, daß nicht die Schenkelknochen für den Lehrinhalt das Wesentliche waren, sondern das Kreuz.

Sobald man dies festhält, versteht man es auch, weshalb auch wohl zwei gekreuzte Schwerter oder zwei gekreuzte Lanzen gebraucht werden. Überall aber, wo diese kreuzweise gelegten Ritualgegenstände in Verbindung mit dem Totenkopf, Sense und Sanduhr oder gleichbedeutenden Symbolen vorkommen, da haben sie stets diese Form des Kreuzes



d. h. die Form, die unter dem Namen des Andreas-Kreuzes bekannt ist.

Außer dem Andreas-Kreuz besitzt aber unter den Erkennungszeichen der Hauptloge Indissolubilis das sogenannte griechische Kreuz eine große Wichtigkeit, denn nach den Bestimmungen der früher von uns veröffentlichten „Geheimnisse“ waren die Brüder aller Grade verpflichtet, das Kreuz an einem Bande auf der Brust zu tragen, mit der Maßgabe, daß je nach den Graden und Stufen bestimmte Farben usw. vorgeschrieben waren.

Da ist es nun beachtenswert, daß das griechische Kreuz auch in den Ritualen der Großloge Zu den drei Palmen, deren Glieder den Palmbaum als Logen-Kleinod auf der Brust trugen, eine Stelle besessen haben muß. Es geht dies aus folgender Darstellung der „Dreiständigen Sinnbilder“ hervor:

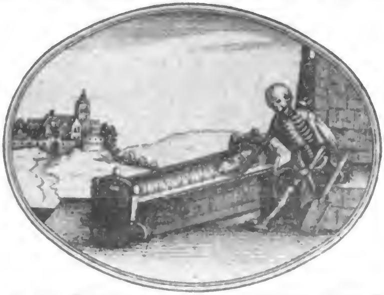


Nr 15.

[1]) Bild im Besitze der Loge Minerva Rhenana in Köln.

Auf dem Original ist das Zeichen des griechischen Kreuzes, das der nach rechts schreitende Mann auf der Brust trägt, als solches klar erkennbar: im Hintergrunde sieht man dasselbe Kreuz angebracht. Der Wanderer mit dem hohen Hut des Meisters und dem Stab (Lanze) schreitet auf das Dreieck, das Zeichen irdischer Vollendung, zu.

Im Zusammenhang mit diesem Bilde, das die Zahl 2 trägt, erscheint in dem erwähnten Werke unter Nr. 1 folgendes Bild:



Nr. 16.

Rechts vom Beschauer sieht man den bekannten Turm; an seinem Fuße sitzt der Tod, neben sich das Grabscheit; mit seiner rechten Hand bewegt er einen Kasten, der als Wiege dargestellt ist; in dieser Wiege liegt ein alter Mann: der Tod wiegt sein Kind, d. h. der Mann ist durch den Tod gleichsam neugeboren. Der in der Wiege liegende Neugeborene trägt das Antlitz des Pilgers, der im Meisterhut der irdischen Vollendung zuschreitet.



Nr. 17.

Auf dem unmittelbar vorhergehenden Kupferstich (Nr. 33) sieht man den Sarg auf einer Bahre; auf dem Sarge ist die Figur eines Kreuzes sichtbar; daneben liegen die Scherben einer zerbrochenen Urne. Hinweise auf Trümmer und Ruinen kommen häufiger vor.

Es ist beachtenswert, daß auch in der Großloge Indissolubilis der Sarg unter den Ritualgegenständen erscheint.

Besondere Beachtung verdient der stets wiederkehrende Hinweis auf die Höhle und die unterirdischen Gänge, die bisweilen in Verbindung mit Totenkopf und Schenkelknochen zur Darstellung gebracht und hierdurch sowie durch Zusätze (wie Orcus usw.) als Grabgewölbe oder als unterirdische Begräbnisstätten gekennzeichnet werden[1]).

In der Großloge Zu den drei Palmen erscheint gelegentlich in der Höhle, über der in der üblichen Weise der heilige Hain in Gestalt von drei und vier Bäumen sichtbar ist, eine bekränzte Frauengestalt, und unter den verschiedenen Decknamen, mit denen sie bezeichnet wird, erscheint auch der Name „Die Kunstgöttin" etwa in dem Sinne wie früher und später der Name Humanitas oder Latomia vorkommt, um die Brüderschaft oder den Bund zu symbolisieren.



Nr. 18.
Aus den „Dreiständigen Sinnbildern" Nr. 54.

Die Fledermaus (sie zeigt Eselsohren) als Symbol der Finsternis beherrscht die sichtbare Welt; aber in der unterirdischen Stille

[1]) Man vgl. das Bild bei J. Anderson, Selectus Diplomatum et Numismatum Scotiae Thesaurus. Edinburgh 1739, Tab. CLXXIX, Nr. 9.

und gleichsam in den Grüften hat die „Weisheit“ und die „Kunst“ eine Zuflucht gefunden.

Wie hier die Sophia und die Moria, das Licht und die Finsternis nebeneinander gestellt werden, so erscheinen auf anderen Bildern der lebende und der tote Baum, der Regenbogen und die Gewitterwolke, Kriegsgetümmel (der Haß) und der Friede usw. Aber Lehrzeichen, die auf die Heiligen und den Teufel hindeuten, durch die die Kirche ähnliche Gegensätze kennzeichnete, kommen in diesen Systemen nicht vor.

Über oder neben der Höhle oder den Grabkammern — man kennt die sogenannten Katakomben, die ehemals auch Latomien, Portikus oder Loggia hießen[1]) — sieht man den Heiligen Hain durch Bäume, Sträucher oder Gärten oder eine blühende Landschaft angeordnet. Man weiß auch, daß die Kultstätten oder Tempel, die in diesen Katakomben vorhanden waren, als „Heroa“, als „Haus Gottes“ oder als „ewiges Haus“ (Domus aeterna) bezeichnet zu werden pflegten. Auf symbolischen Bildern ältester Zeit kehrt das Grabhaus, das den Archäologen unter dem Namen der „Höhle des Lazarus“ bekannt ist, in Verbindung mit sieben Personen oder drei Männern, auch drei Säulen oder sieben Sternen, der Weltkugel, der Sonne, dem Rhetor mit dem Stab (Schlangenstab) usw. wieder.

Wer diese Zeichensprache kennt, findet sie auch in folgender Darstellung der „Dreiständigen Sinnbilder“ wieder.



Nr. 19.

[1]) Vgl. Ludw. Keller, Latomien und Loggien in alter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Katakomben. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1906.

Drei Männer stehen auf der Spitze eines Berges, der im Innern eine Höhle hat; der eine dieser Männer trägt das dem Leser der „Dreiständigen Sinnbilder“ wohlbekannte Antlitz des Befreienden, des Herzogs August von Braunschweig. Zu ihren Füßen sieht man mehrere Personen in Tätigkeit, nämlich pflügende Männer, einen Wanderer und einen feuernden Schützen.

Es ist merkwürdig, wie oft auf diesen Bildern auf Feuer-Salven oder Kanonaden (auch Kanonen kommen vor) hingewiesen wird; es scheint, daß solche Salven in der Hüttensprache eine besondere Bedeutung besessen haben[1]). Auch die Gestalten von Wanderern (Reisenden) kehren im Bilde vielfach wieder: es scheint, daß auch das Reisen eine symbolische Verwendung gefunden hat.

Die literarischen Vertreter der Großloge Zu den drei Palmen erwähnen häufig den sogenannten Ertz-Schrein der Gesellschaft, dessen Wesen allerdings verschleiert wird, der aber im Sinne der betreffenden Schriftsteller eine besondere Bedeutung besitzt.

Auf den erhaltenen „heiligen Bildereien“ erscheint nun das Bild dieses Schreins in der Gestalt eines mit Schloß und Beschlägen versehenen rechteckigen oder viereckigen Kastens, der durch symbolische Zeichen als heiliger Schrein gekennzeichnet wird; er ist mit dem Zeichen des Kreuzes, und zwar entweder mit dem Andreaskreuz oder dem griechischen Kreuz versehen und auf seinem Deckel liegt das Symbol der „Königin des Himmels“, der Kranz und der Anker, der auf die Brüderschaft hindeutet.

Auf einigen Bildern erscheint der Schrein auch als Bundeslade, umgeben und getragen von Flügelgestalten, ähnlich den Seraphim, und es ist zu beachten, daß auf einem der erhaltenen Bilder drei Seraphim vorkommen.

Es ist merkwürdig, daß diese Flügelgestalten (oft mit und oft ohne Posaunen oder Hörner), die in der griechischen Kunst so häufig begegnen, auch in diesen Systemen so stark hervortreten; offenbar werden sie gebraucht, um die Heiligkeit oder Göttlichkeit einer Sache zu kennzeichnen.

[1]) Aus dem Protokoll der Loge Friedrichs Friedenstal aus dem J. 1637 (s. oben) ergibt sich an mehreren Stellen, daß man neuaufgenommene Brüder oder sonstige Vorfälle zu begrüßen pflegte „par une canonnée“; auch der Ausdruck „tirer une canonade“ kommt vor.



Nr. 20.
Kupferstich aus Harsdörffers „Andachtsgemählen“.

Ebenso wie auf dem Titelkupfer, das Comenius seiner „Pansophie“ vorgesetzt hat (s. oben S. 208), erscheint hier die „Sophia“ als Himmelskönigin im Sternenmantel; in der rechten Hand hält sie ein Bündel von neun Stäben, mit der linken zeigt sie auf einen Kranz von neun Sternen; mit beiden Händen weist sie auf die heilige Zahl der himmlischen Vollendung den Vertreter der „Kunst“ hin — er ist als Maler gekennzeichnet —, der bekleidet mit dem Hute vor ihr steht und eine rituelle Fußstellung macht.

Auf anderen gleichartigen Bildern der Bundeslade sind nur zwei Engelsköpfe sichtbar, die offenbar aber auch hier in der Absicht angebracht sind, den Heiligen Schrein, die Heilige Lade oder die heilige oder die „königliche Arche“ anzudeuten.

Welchen Wert die „Dreiständigen Sinnbilder“ und ihr Verfasser dem Heiligen Schrein beilegen, sieht man daraus, daß diesem Sinnbild eine besondere Folge von drei Blättern gewidmet ist (Bl. 25—27), die natürlich mancherlei Zutaten geben, deren Darstellungen aber doch den Eingeweihten sehr viel sagen. Auf Blatt 25 sieht man den geöffneten Schrein in länglich viereckiger Gestalt. Eine aus den Wolken reichende Hand, das Symbol der göttlichen Weisheit, legt Schätze von Gold in den Schrein; auf dem Blatt 26 sieht man einen betenden Mann, der zu den Wolken emporschaut, aus denen der Odem Gottes weht; er hat seinen Hut neben sich gelegt und hält mit beiden Händen einen mächtigen Anker; im Hintergrund erscheint die feste Burg Gottes. Blatt 27 zeigt den geschlossenen Schrein mit Kreuz, Kranz und Anker.

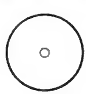
Das Gesetzbuch der Großloge Zum Kreuz (Indissolubilis) enthält viele Buchstaben zur Andeutung der „Losungen“, der Logen-Namen usw. und es war eine vollständige Buchstabensprache ausgebildet worden. Jene für die Eingeweihten bestimmten „Geheimnisse“ und „Gesetze“ konnten sich ohne Besorgnis vor Verrat der üblichen lateinischen und griechischen Schrift bedienen, und daher wird das Wort Loge sehr oft mit dem Buchstaben L, (der sich übrigens auch gelegentlich in den „Bilderbüchern“ der Sprachgesellschaften findet), das Wort Fraternitas und Frater mit F, Sanctus mit S, Reverendus mit R, Venerabilis mit V, Altar mit A, Tempel mit T usw. bezeichnet.

In Druckschriften war es unmöglich, mit der gleichen Offenheit zu verfahren. Hier mußte die Geheimschrift gebraucht werden und diese ließ sich in bildlichen Darstellungen in den harmlosesten Formen derart anbringen, daß nur die Wissenden begriffen, was gesagt werden sollte.

Die Geheimschrift spielt in diesen schwer verfolgten und bedrängten kultischen Verbänden eine durch die Umstände bedingte wichtige Rolle und die Forscher, die diese Schrift nicht berücksichtigen oder nicht kennen, sind außerstande, ein begründetes Urteil abzugeben. Es ist merkwürdig: über die Geheimschrift der römischen Kurie, die diplomatische Chiffer-Schrift der verschiedenen Zeiten und Staaten hat man dicke Bücher veröffentlicht, über diese Geheimschrift, die für die Geistesgeschichte von großer Bedeutung ist, haben bisher keinerlei Arbeiten das Licht der Öffentlichkeit erblickt.

Die Geheimschrift des Bundes war, wie wir sehen werden, nach ganz bestimmten Gesichtspunkten ausgedacht; aber es bestanden für jeden Buchstaben und jede Zahl mehrere Chiffern, so daß man behufs besserer Wahrung des Geheimnisses zu wechseln imstande war.

Es ist nun sehr auffallend, wie oft auf den Bildern des „Teutschen Palmbaumes“ und in den verwandten Druckwerken unter allerlei Verschleierungen das Zeichen



wiederkehrt; bald erscheint es als Mühlstein, bald als Schützenscheibe, bald als Rad, bald als zwei ineinanderliegende Kreise, bald als Cista (geflochtener Korb, runder Kasten).

Sieht man nun die Buchstaben der Chifferschrift nach, so erscheinen die obigen Zeichen als Ersatz des Buchstabens L, der das Wort „Loggia" andeutet. Zur klareren Kennzeichnung erscheint gelegentlich der Kreis mit dem Punkt als rundes Schachbrett, d. h. er ist mit dem musivischen Pflaster belegt. Daß die Cista im 18. Jahrhundert verwandt wird, um die Logen der höheren Grade zu bezeichnen, haben wir früher bereits erwähnt [1]).

Nicht minder häufig kommt in allerlei Verwendungen das Zeichen



vor. Es erscheint vielfach unter dem Sinnbild des Ankers [2]); sieht man die Chiffer-Schrift nach, so bedeutet das Zeichen F. Auch erscheint der Anker in Verbindung mit der Kette, die wir oben als Symbol gleichen Inhalts kennen gelernt haben.

Besonders merkwürdig sind die Chiffern, die zum Ersatz des Buchstabens A üblich waren; A wurde viel gebraucht, z. B. für Amicitia, 'Αδελφος (das Wort kommt in den Ritualen der Hauptloge Indissolubilis vor), Academia, Archa, Ara usw. Man bedurfte also eines charakteristischen Zeichens. Sieht man nun die Geheimschrift nach, so begegnen wir den Zeichen

 oder  oder  oder 

Die in der Fruchtbringenden Gesellschaft entstandenen Bilder sind voll von diesen Chiffern, bald als drei Punkte, drei Vögel, bald in der Gestalt des Rades (Mühlrades, Seilerrades), bald als gekreuzte Spieße mit Kranz usw.

---

1) Ludw. Keller, J. G. Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus. Berlin 1903.

2) Ganz auffällig ist die Wiederholung des Zeichens in den Dreiständigen Sinnbildern.

In der Chiffer-Schrift erscheint auch das merkwürdige Zeichen



oder



das einer Wage ähnlich sieht; es ist als Chiffer für den Buchstaben **X** im Gebrauch; dieses Zeichen wird auch angewendet, um das Symbol



oder



darzustellen, das wir in einem späteren Aufsatz noch kennen lernen werden.

Auch andere Bilder sind nur dann verständlich, wenn man die Geheimschrift kennt; wir müssen aber so lange hier von einem näheren Eingehen Abstand nehmen, als die Chiffer-Schrift selbst nicht näher geprüft und klargelegt ist.

In dem Gesetzbuch der Großloge Indissolubilis sind die „Zeichen der Grade, an welchem man einen Bruder als Mitglied dieses Grades erkennen mag", behufs Wahrung des Geheimnisses nur in halben Sätzen angedeutet. Vergleicht man aber diese halben Sätze mit den Bildern Knesebecks, so sieht man, daß letzterer sich bemüht hat, auch in bezug auf Hand- und Fußstellungen den Mitgliedern der verschiedenen Grade seiner Großloge Instruktionen zu geben. Auf einigen Bildern, auf denen einzelne Personen in bestimmten Stellungen und Bewegungen erscheinen (z. B. auf Bild 6 und 7 des zweiten Teils) tritt dies ganz überraschend zutage. Wir können hier nicht näher darauf eingehen.

Die Ämter des Ordensmeisters, der Logenmeister, die Namen Meister, Gesellen und Lehrlinge durften natürlich ebenso wenig in Druckwerken erwähnt werden wie die Namen der Männer, welche die Träger dieser Ämter waren. Aber gleichwohl lag das Bedürfnis vor, in den zu Instruktionszwecken verfaßten „Bilderbüchern" gelegentlich auf diese Ämter Bezug zu nehmen.

In dieser Richtung verdient es Beachtung, daß an vielen Stellen Männer abgebildet sind, die das Abzeichen des Hammers (Spitzhammer, Beil) in der Hand tragen; an einigen Stellen werden diese hammerführenden Männer als Hüttenleute, an anderen als Bauleute, d. h. als Arbeiter an halbvollendeten Bauwerken[1]), charakterisiert; gelegentlich erscheinen diese Bauleute und Handwerker auch mit dem Schurzfell[2]).

Der Hinweis auf die Kraft des Hammers wird gelegentlich abgelöst durch den Hinweis auf die Kraft der Krone (des Kranzes), des Zepters, des Schwertes usw., die sämtlich auf die königliche, d. h. auf die oberste und leitende Gewalt, hindeuten. Diese Hinweise sind besonders merkwürdig auf drei Bildern, die dem „Befreier", dem Herzog August von Braunschweig, gewidmet sind. Auf einem der Bilder erscheint der Herzog in ganzer Figur, mit erhobener rechter Hand, stehend auf einem kubischen Stein, mit der linken auf eine Säule gestützt; ein Genius ist im Begriff, den Kranz auf sein Haupt zu drücken.



Nr. 21.
Aus den Dreiständigen Sinnbildern 1643.

Im Hintergrunde des Bildes sieht man einen Hafen nebst dem Archen-Schiff. Eine Wolke, aus der eine Hand ragt, ist über einem Turme sichtbar; auf einer Landzunge sieht man einen Anker, der an einer Kette befestigt ist; ein Hund, der die Kette trägt, schwimmt auf den Herzog zu.

[1]) Siehe das Titelkupfer der „Dreiständigen Sinnbilder".
[2]) Dreiständige Sinnbilder Nr. 32.

Auf dem Ergänzungsbilde — die Zusammengehörigkeit ist gekennzeichnet — erscheint in deutlicher Bezugnahme auf den Befreier das Symbol des Löwen, der eine Palme und ein Schwert hält. Es ist beachtenswert, wie oft der Löwe in diesen Systemen als Symbol der leitenden Gewalt zur Anwendung kommt; er symbolisiert die Stärke, die mit Weisheit gepaart ist. Es scheint, daß das ebenfalls vorkommende Bild des Adlers eine verwandte Bedeutung hat.

Eine systematische Durcharbeitung der sämtlichen aus der Großloge Zur Palme stammenden „heiligen Bildereien" oder „Sinnbilder-Bücher" muß der Zukunft vorbehalten bleiben. An dieser Stelle wollen wir auf das im Jahr 1646 bei Matthaeus Merian in Frankfurt erschienene Werk hinweisen, das unter dem Titel „Der Fruchtbringenden Gesellschaft Nahmen, Vorhaben, Gemählde und Wörter" der Öffentlichkeit übergeben worden ist. In diesem Werke wird der Uneingeweihte wenig Auffallendes bemerken; er sollte nach der Absicht des Herausgebers — es war Fürst Ludwig von Anhalt — sogar überhaupt nichts bemerken. Wer aber die Hütten-Sprache und die Symbolik der Großloge kennt, dem treten auf jedem Blatte bestimmte Hinweise entgegen. Wir wollen hier nur auf das stets wiederkehrende Bild der Höhle (s. u. a. Nr. 44, 50, 57, 63, 182 ff.) und das der Hütte und der Haupthütte, der Arche, des Tempels, der Cista usw. aufmerksam machen.

Ein wertvolles symbolisches Material ergibt sich auch aus dem Studium der Geschichte Ph. Harsdörffers und seiner Schriften. J. von Sandrart, Mitglied der Brüderschaft und Freund Harsdörffers, hat für die Hauptloge, der Harsdörffer angehörte, ein Bild gestochen, das in den beigegebenen Symbolen in der auch noch im 18. Jahrhundert üblichen Weise auf die Ämter und Würden des gefeierten Bruders im Orden hinweist[1]). Auf dem Kupferstich trägt Harsdörffer das Kleinod seiner Großloge auf der Brust, wie es in den geschlossenen Versammlungen

[1]) Das Bild ist nach der Auflösung der Hauptloge — zu Nürnberg fanden schon 1697 scharfe Maßregeln gegen die Brüder statt — in den Besitz des „Pegnesischen Blumenordens", der die Überlieferungen teilweise fortsetzte, gekommen. Eine Reproduktion findet sich in der Festschrift zur 250jährigen Jubelfeier des Pegnesischen Blumenordens, Nürnberg 1894. Das Bild befindet sich noch heute im Besitze des Ordens, der es einst in seinem Heim aufbewahrt hatte.

getragen zu werden pflegte und zwar nicht am Bande, sondern an der Kette. Die Unterschrift zeigt den Brudernamen: Der Spielende.

In einem Medaillon liest man folgende Widmung:

> Harsdorfferi animus docto patet eminus orbi, Tanti miratur qui monumenta Viri, Ora etiam posthac Ejus vultusque tabella, Hac pateant. Similem quae mihi secla dabunt?
>
> Viro longe celebratissimo meritissimo Domino Fautori et Compatri honoratissimo L. n : que F.
>
> Johannes Michael Dilherrus, Pastor ad S. Sebaldi Theol. et Phil. PP. Gymnasii Director.

Die hier von Michael Dilherr gewählte Bezeichnung, worin er den Harsdörffer als „Compater L. n : que F.“[1]) und mithin sich gleichsam als Sohn bezeichnet, ist außerordentlich charakteristisch.

Noch wertvoller aber sind die symbolischen Bilder, die sich rechts und links neben dieser Spruchtafel und im oberen Teile der Kupferplatte rechts und links von dem das Ganze krönenden Wappen mit dem Turme befinden. Unten rechts sieht man eine brennende Kerze, die von einer aus den Wolken reichenden Hand gehalten wird; darüber den Spruch: Officio mihi officio. Als Gegenstück erscheint links auf kleinem Medaillon mit der Überschrift: Quaere et invenies die Darstellung mehrerer Männer, die beim Scheine von Bergmannslampen mit Spitzhammern in unterirdischen Gängen (Höhlen) als Hüttenleute arbeiten.

Wir wissen aus dem Gesetzbuche der Großloge Indissolubilis und den darin enthaltenen „Geheimnissen“, daß die Mitglieder des vierten Grades, die anderwärts als die Mitglieder des Kapitels und als „Erwählte Meister“ bezeichnet werden, ehedem „die Scheidekunst und höhere Behandlung der Ersten, (d. h. der Prima Materia im Sinne der Chemie) fleißig getrieben haben“, wie sie in den Hütten der Bergleute in Übung war. Die „Losung“ dieser in den unterirdischen Hallen tätigen Meister war nach unserem Gesetzbuch: Hyper Logos[2]).

---

[1]) Daß F. = Frater ist, ist zweifellos; ebenso daß n : = noster ist; ob aber L. hier wie sonst oft = Loggia ist, mag dahin gestellt bleiben. Es würde dann heißen: „Compater Loggiae nostrae que Frater“.

[2]) Ob die in dem obigen Bilde (S. 219, Nr. 13) über dem in der Höhle sichtbaren Haupte angebrachten Buchstaben H. I. L. auf diese „Losung“ einen verschleierten Hinweis gaben, vermag ich nicht zu sagen.

Oberhalb der arbeitenden Hütten-Brüder sieht man auf unserem Bilde eine Frauengestalt, die auf ihrer Brust ein merkwürdiges Abzeichen trägt: an einem um den Hals getragenen Bande hängt das Bild der Sonne der Wahrheit; um das Haupt sieht man einen flammenden Schein; in der rechten Hand hält sie das Kreuz, in der linken ein Buch. Harsdörffer war, wie es damals und später bei hervorragenden Brüdern üblich war, Mitglied mehrerer Großlogen, auch der Großloge „Zu den drei Rosen“, die sich von den Niederlanden aus auch in Deutschland verbreitet hatte. Innerhalb des „Kapitels“ dieser Hauptloge, auf deren Geschichte wir später zurückkommen werden, trugen die „Erwählten Meister“ die „Sonne der Wahrheit“ als Logen-Abzeichen auf der Brust[1]).

Die Großloge Zu den drei Palmen oder die Fruchtbringende Gesellschaft war ebenso wie die später mit ihr verschmolzene Großloge Indissolubilis nur ein Zweigverband des großen Bundes, der in seinen Umrissen jetzt allmählich in das Licht der Geschichte tritt. Aber gerade diese Großloge hat seit ihrer Begründung im Jahre 1617 mehrere Menschenalter hindurch eine so ausgezeichnete Leitung besessen, daß sie unter den damals in Deutschland wirkenden Systemen um das Jahr 1640 zweifellos die führende Stellung besessen hat. In ihren Listen erscheinen neben den Herrschern und Prinzen aus den Häusern Hohenzollern und Oranien, der Krone Schweden und dem Kanzler Oxenstierna, die pfälzische Dynastie in verschiedenen Generationen, die Häuser Braunschweig-Lüneburg, Hessen, Schleswig-Holstein, Anhalt, Sachsen-Weimar und Sachsen-Gotha, die Herzöge von Liegnitz und Brieg, die Fürsten von Schwarzburg, von Reuß, von Schaumburg, von Lippe, von Bentheim-Steinfurt, von Hanau usw., ferner die ersten und erfolgreichsten Staatsmänner, soweit sie auf protestantisch-reformierter Seite tätig waren, zahlreiche Magnaten, besonders aus den Niederlanden, Böhmen, Schlesien, Preußen, vom Rhein usw., die wir in früheren Arbeiten namentlich aufgeführt haben. In den

---

1) Siehe die Protokolle von 1637 (Annales S. 351) bei der Beschreibung des Brudermahls, das am 2. Februar 1638 im Haag gehalten wurde: „Tous les F.·. étaiint sans décorations; les Maîtres-Élus seulement portaient suspendu sur la poitrine le soleil de la Vérité“. Vgl. auch den Hinweis auf dies Abzeichen bei Comenius (Bild Nr. 4, S. 208).

Listen des Gesamtbundes aber fehlt fast kein einziger der „großen Reformatoren", die, um mit Treitschke zu reden, die deutsche Nation fähig gemacht haben, der Welt die Ideale der Humanität zu verkündigen und die dem scholastischen Wissenschaftsbetrieb, den die Reformatoren des 16. Jahrhunderts bewußt beibehalten hatten, den Todesstoß versetzt haben. Baco, Locke, Giordano Bruno, Milton, Valentin Andreae, Comenius, Campanella, Hugo Grotius, Leibniz, Spanheim, Pufendorf, (um von Martin Opitz und allen den Männern, die an der Wiege der neueren deutschen Literatur gestanden haben, zu schweigen) sind Mitglieder und meistens tätige Mitglieder dieser großen und festgeschlossenen Organisationen gewesen, die zur „Pflege der Weisheit und der Tugend" begründet worden waren.

Diese „Gesellschaften", wie sie sich vor der Öffentlichkeit nannten, waren Vereinigungen, die das ganze Leben, den ganzen Menschen und die ganze Denkart umfaßten; ihre Arbeiten waren keineswegs, wie man ihnen angedichtet hat, auf „kindische Spielereien" mit Symbolen und Zeichen, sondern auf umfassende geistige, religiöse, philosophische und wissenschaftliche Ziele gerichtet, deren Durchsetzung freilich in den damaligen Zeiten nur mit Hülfe stiller Organisationen möglich war. Die Schwierigkeiten, die in den damaligen Weltverhältnissen sich der öffentlichen Betätigung freier Organisationen entgegenstellten, zwangen diese Männer, mit äußerster Vorsicht zu verfahren und gerade dasjenige absichtlich zu verhüllen, was ihnen am meisten am Herzen lag, anderes aber, was ihnen nebensächlich war, als das Wesentliche ihres Strebens hinzustellen.

Wir haben die geistigen Ziele und den Gedankeninhalt dieser stillen Organisationen bereits im Jahre 1895 in den Aufsätzen über „Comenius und die Akademien der Naturphilosophen im 17. Jahrhundert" (MH. der C.G. 1895, Bd. IV, S. 1 ff., S. 69 ff., S. 133 ff.) eingehend behandelt, und die damaligen Ergebnisse haben die einmütige Zustimmung der Wissenschaft gefunden. Insbesondere haben die Forschungen Adolf Harnacks in seiner „Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin" (Berlin 1900), die in der Einleitung auch eine Geschichte der freien Akademien bietet, unsere damaligen Ergebnisse im wesentlichen bestätigt.

Im Jahr 1895 war es noch nicht bekannt, daß diese vor der Öffentlichkeit als „Akademien" auftretenden Gesellschaften,

die man als wissenschaftliche Verbände ansah, im Kreise der Eingeweihten sich „Hauptlogen“ und „Logen“ nannten und daß sie ein Glied in der großen Kette derjenigen Verbände waren, die durch ihren kultischen Charakter ein eigenartiges Gepräge besaßen und sich dadurch von anderen Verbänden wesentlich unterschieden.

Hinweise auf diese kultische Eigenart haben wir schon im Jahre 1895 fast auf jeder Seite gegeben und das Wesen dieser Organisationen schon damals in dem Sinne gekennzeichnet, in dem dasselbe jetzt im Lichte unserer neuentdeckten Urkunden erscheint: wenn man überall an den Stellen, wo wir damals das Wort Akademie gebraucht haben, das Wort Loge einsetzt, so hat man eine volle Geschichte der Großloge Zum Palmbaum und der mit ihr in Verbindung stehenden Unterverbände; nur ist dort der Tatsache nicht Rechnung getragen, daß, wie wir weiter sehen werden, die „Gesellschaft zu den drei Rosen“ eine selbständige Großloge gewesen ist.

Die Vorkämpfer dieser Großlogen-Systeme waren sich der Bedeutung ihrer Organisationen für die Erreichung ihrer Ziele wohl bewußt, und aus ihren eigenen Worten wissen wir, wie hoch sie den Wert des Bundes, dem sie angehörten, für sich wie für die Sache, die sie verfochten, geschätzt haben[1]). Aber auch die Gegner waren davon überzeugt; denn die Streittheologie des 17. Jahrhunderts hat die schärfsten Waffen, über die sie verfügte, wider diese „geheimen Gesellschaften“ in Bewegung gesetzt: politische Denunziationen, Hohn und Spott über diese „kindische Spielereien“, Anklagen auf „Atheismus“, Einschüchterungen und absichtliche Zurücksetzung sind als Kampfmittel zur Verwendung gekommen, und bei der Übermacht, die diejenigen jederzeit besitzen, die die Massen auf ihrer Seite haben, sind diese Mittel vielfach auch von Erfolg gewesen. In dem Augenblick, wo sie keine geistesmächtigen Führer mehr besaßen und die Protektion mächtiger Fürsten wegfiel, sind diese Systeme vielfach verkümmert und ihrer Bedeutung verlustig gegangen, obwohl sie allezeit eine erhebliche Ausbreitung behalten haben.

Der eigentliche Grund des grimmigen Hasses, mit dem die in den Kirchen herrschenden Mächte und diejenigen Staaten, die von jenen beherrscht wurden, diese „Akademien“ verfolgten, lag eben in der Überzeugung, daß man in diesen Verbänden eine

[1]) Näheres darüber bei Keller, a. a. O. S. 9 ff.

Vergesellschaftung von **kultischem Charakter** vor sich habe. Und ebenso lag das eifrige Bemühen der Akademien, sich als „Sprachgesellschaften“ zu geben, in der Notwendigkeit, ihre Formen, ihre Ordnungen und Gesetze vor den Augen dieser gefährlichen Gegner zu verhüllen. Aber der Schleier, den sie über ihre Arbeiten, ihre Grade und Stufen, ihre Aufnahme-Rituale und über ihre Organisation zu breiten gesucht haben, war nur für die Uneingeweihten wirklich undurchsichtig; wer aber mit dem Blicke des Kenners die Nachweise liest, die wir schon früher an der Hand der gedruckten Literatur gegeben haben, für den werden die weiteren Enthüllungen wohl erwünschte Ergänzungen, aber keine wesentlich neuen Tatsachen bieten. Immerhin war es nötig, an dieser Stelle zu betonen, daß nur diejenigen ein volles Urteil gewinnen können, die die Ergebnisse der Forschungen aus dem Jahre 1895 kennen und sie im Zusammenhang mit den neuen Entdeckungen betrachten.

Gustav Glogau.

Ein Philosoph der Humanität und des Idealismus.

Von

Walter Frühauf in Lingen.

Der Menschen Leben und Entwicklung ist verschieden trotz vieler Gemeinsamkeit wie Tag und Nacht. Wir vermögen es alle Tage zu beobachten, wenn wir mit offenen Augen durchs Leben wandern. Nichts heilt mehr von den Phantasien einer sehnsüchtigen Gleichheitspredigt als die genauere Kenntnis vom Menschenleben. Bei den kleinen und kleinsten Menschen hält diese Erkenntnis schwieriger, weil es an scharfer charakteristischer Ausprägung fehlt. Deutlicher erkennen wir bei den großen Geistern der Menschheit, zumal wenn sie durch den Tod der Parteien Haß und Gunst entzogen sind, die starke Differenz als eine aus den Verhältnissen sich ergebende Notwendigkeit. Zugleich zeigt sich aber hier auch, wie das wahrhaft Große still und verborgen seine Taten reift, weitab vom Getriebe der Heerstraße. Es bedient sich der bescheidenen Seitenwege, um erst zuletzt nach manchen Umwegen in den großen Strom der flutenden Menge einzumünden. Oft bedarf es auch erst noch hilfreicher Kräfte, den Anschluß an die Allgemeinheit zu finden. Ein solches Beispiel soll uns hier beschäftigen. Da es noch fast ganz im Dunkel der Vergangenheit ruht, hat es zugleich den Reiz des Neuen. Es ist geläutertes Gold, hohes, reines Menschentum, um das es sich handelt. Eine starke Pflicht innerster Hochachtung und Dankbarkeit zwingt uns, seiner rühmlich zu gedenken.

Der Philosoph Gustav Glogau (verunglückt 1895 auf einer Forschungsreise in Griechenland, zuletzt Professor der Philosophie in Kiel) gehört heute selbst noch in philosophischen Kreisen zu den unbekannten Größen. Ein Ruhmestitel für die deutsche Wissenschaft ist diese Ignorierung Glogaus nicht. Da aber Glogaus Philosophie in starker Weise eine ausgeprägte Individualität an sich trägt und den stillen Ton der Bescheidenheit trotz umfangreichen und tiefen Wissens wählte, so ist es doch entschuldbar, wenn sein Denken noch keine größeren Kreise gezogen hat. Das Große bahnt sich langsam und sicher seinen

Weg. Dieses Mannes Art, die Dinge der Welt und des Menschenlebens anzusehen, vermag erst dann ein sympathisches Studium auf sich zu lenken, wenn seine Persönlichkeit in ihrer lichtvollen, tiefen Eigenart und Hoheit der Gesinnung und des Lebens Kopf und Herz für sich gewonnen hat. Erst dann geht es einem in einer Art geistiger Erleuchtung auf, was es mit dem Genie des Geistes für eine wunderbare Bewandtnis hat. Es ist, als ob sich das Wort erfüllte: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt.

Es dürfte die Zeit nicht mehr ferne sein, wo auch Gustav Glogau zu Ehren kommt. Man klagt heutigentags so vielfach über einen mangelnden Sinn für Philosophie in unserm Volk, in dem Volk, das das Volk der Denker und Dichter genannt wird. Vielleicht dürfte die Glogausche Art zu philosophieren hier Wandel zu schaffen berufen sein, daß unser Volk wieder regeren Anteil nimmt an den hohen Fragen des Geisteslebens und des ungesunden Materialismus überdrüssig wird. Kants und Schopenhauers kritischer Geist ist nichts für die Masse, desgleichen nicht Hegels komplizierte systematische Denkart. Sie setzen eine Schulung des nüchternen, reifen Denkens voraus, die nur ein tiefgründiges Studium oder eine gereifte Lebenserfahrung zu geben vermögen. Nietzsches Geistesreichtum ermangelt des praktischen Beziehungspunktes mit dem Leben der Alltäglichkeit und wirkt daher auf die Dauer nur oberflächlich. Ganz anders bei Glogau. Alle lebenabgewandte, rein abstrakte Philosophie ist ihm Antipodentum. Ins Leben der lebendigen Wirklichkeit hinein will sein durchdringender Geist. Die inneren Gesetze alles Lebenszusammenhanges will er ergründen und darstellen. Die lebendige Lebendigkeit alles Seins und Geschehens wird auf aufsteigendem, entwickelndem Wege in ihrem Werden und Sichgestalten geschaut und zugleich praktisch fürs Leben verwertet. Hier berührt er sich mit Goethe und Alexander von Humboldt. Aber auch Plato und lebendiger Religion weiß er sich verwandt. Ein tiefes Auge hat er für alles, was Geschichte im höheren Sinne heißt. Dagegen ist er allem Dogmatismus und Intellektualismus entgegen. Dem Formalismus gesteht er nur ein bedingtes Recht zu. Denn der Geist steht über der Form, weil sie erst sein Werk ist. So hat seine Philosophie mit dem modernen Denken guter Art vieles gemeinsam, wie er sich auch als moderner Mensch fühlte und betrachtet wissen wollte. Wer darum sich in seine Art hineinlebt, kommt voll auf seine Kosten und bleibt trotzdem mitten im Geistesleben

der Neuzeit. Er wird gebildet im besten Sinne des Worts. Er steigt vollauf empor auf die Höhe der Zeit, wie sie Glogau erklommen hat. Es hat daher etwas Tragisches, wie dieser Philosoph so unbekannt seine Forscherarbeit tun mußte, obwohl die Mit- und Umwelt ihm eigentlich so nahe war. Aber der Fall steht nicht einzig da, daß ein großer Denker erst nach seinem Tode erkannt und gewürdigt wurde. Gerade die Bescheidenen und Stillen, die Selbstlosen und Demütigen, die Sanftmütigen und Suchenden traf öfter solches Los. Es bewahrheitet sich an ihnen das Wort, „daß sie das Erdreich besitzen werden". Ihr Geist, wenn auch erst spät erkannt, wird eingegraben in die Lettern der Menschheitsgeschichte. Hierher darf auch Glogau gerechnet werden. Wann seine Philosophie diese Wirkung tut, die ihrer wert ist, liegt noch im Schleier der Zukunft verborgen. Aber kommen wird sie. Fast möchten wir glauben, daß sie nicht mehr allzufern ist. Vieles im Zeitgeist drängt darauf hin. Wer Augen hat zu sehen, der sehe.

Vorerst freilich mag es genug sein, wenn Glogaus Leben und Persönlichkeit die Sympathien weiterer Kreise auf sich zieht. Dazu liegt jetzt treffliche Gelegenheit vor. Wir besitzen heute ein Buch, das dazu würdig sich eignet. Mit Unterstützung einiger Freunde hat Glogaus überlebende Gattin, Marie Glogau, sein Leben in Kürze beschrieben und aus seinem Briefwechsel eine reiche Fülle von hochinteressanten Briefen veröffentlicht, die Glogaus anziehende Persönlichkeit in ihrer ganzen Schlichtheit und Bescheidenheit ohne alle Kunst in das helle Licht der Geistesgröße stellen. Wem dieses Buch (Gustav Glogau. Sein Leben und sein Briefwechsel mit H. Steinthal. Kiel und Leipzig. Verlag von Lipsius und Tischer. 1906. Brosch. 3 M., geb. 4 M.) durch Kopf und Herz gegangen, der behält ein bleibendes persönliches und inneres Verhältnis zu Gustav Glogau. Wenn wir daher dieser Schrift noch einige Worte widmen, wenn wir aus ihr vorerst den Menschen Glogau würdigen, glauben wir ein gutes Werk zu tun.

Man kann sie vielleicht nicht besser empfehlen, als daß man auf sie das Wort anwendet: „Warum willst du weiter schweifen, sieh das Gute liegt so nah". Das Suchen der Zeit findet hier Befriedigung. Durch sie wird mancher geheilt von Radikalismus und Pessimismus, von Kritizismus und Selbstgerechtigkeit. Der Segen eines leidvollen, genügsamen Duldens wird erkannt und stimmt milde und versöhnlich mit dieser Seite

des Lebens. Es ist keine Biographie gewöhnlichen Schlages, da zumeist die Briefe sprechen und nur ein zusammenhängender kurzer Text zur notwendigen Aufklärung des Sachverhalts beigegeben ist. Glogau soll eben sich selber zeigen, wie er war. So ist die Objektivität in hohem Maße gewahrt, was nur zu loben ist. Auf diese Weise ist jeglicher Vergrößerung des Mannesbildes vorgebeugt. Das allein ist schon vorbildlich an dem Buche, da so die von Verehrung unwillkürlich beeinflußte Verherrlichung ins Heroische notwendig wegfällt. Diese Art entspricht ganz dem Geiste des objektiven, ruhigen Glogau. Der Mensch Glogau, der große, stille Dulder, die innerlich vornehme Natur, der tiefsinnige, klare Gelehrte, der überaus dankbare Schüler, der warme, herzliche Freund beweist sich so selber ohne alles Zutun. Dieser Mann stand nicht bloß weit über dem Durchschnitt seiner Mitmenschen aus der breiten Masse, sondern auch über dem seinesgleichen. Wir vergrößern nirgends. Dieses unverdrossene Leben der Arbeit, ohne die den Menschen hebende und ermutigende Anerkennung, wie wenige tun es ihm darin gleich! Diese aufopferungsvolle Liebe für die Interessen der geistigen Menschheit, wie selten findet sie so rein und so bescheiden sich wieder! Dieser Riesenfleiß, den man erst zu erfassen beginnt, wenn man in die weite Geistesfülle seiner Werke Einblick gewonnen, wie oft hat er seinesgleichen? Dieser hohe, reine, vernünftige Idealismus, schon in Jugendjahren originell hervortretend, hat wenige Parallelen. Schon der Jüngling ist sich dessen, daß hohes Streben langsam reift, bewußt. Wie leuchtet hier überall in diesen Briefen ein vorbildliches Menschtum entgegen. Dieser ganze Mensch ist echt. Es fehlt ihm alles Gekünstelte. Um so mehr wirkt solcher Geist. Wir schauen auf zu ihm als etwas Großem und werden uns daneben unserer Kleinheit bewußt. Er war fast zu rein und ideal veranlagt für diese unvollkommene Welt, die eine gröbere Sorte Menschen für ihren Kampf ums Dasein verlangt. Kein Wunder, daß dieser feinsinnige Mann so unverstanden blieb. War er doch nicht der Mensch, auf seine Verdienste, sein besseres Wissen und Können, aufmerksam zu machen.

Und trotz dieses harten Geschicks, unbeachtet und fast erfolglos zu arbeiten, blieb sein edler Charakter ungebrochen, finden wir keine Verbitterung, kein Sichaufbäumen gegen die undankbare Welt. Er trug eben den Erfolg in sich selber. Es

war echtes, reines Gelehrtentum, das ihn erfüllte. Nichts Niedriges und Gewöhnliches haftete ihm an. Dem entsprach auch sein religiöser Standpunkt. Alle Verknöcherung und Gesetzgeberei war ihm hier ein fressendes Übel. Nicht Formalismus und Hierarchismus, nicht Dogmatismus und Historizismus war ihm darin das Wesentliche. Ein sich gestaltendes Erleben, ein werdendes Innewerden geistiger Kräfte, daneben ein Tun, ein höchstes sittliches Leben voll Reinheit und Hoheit der Gesinnung und des Handelns dünkte ihn die Religion. In dem allem sah er die göttliche Liebe am höchsten gegeben. So war sein eigenes Leben Tatreligion. Von hier aus ist auch nur verständlich, wie dieser Charakter rein und unverletzt blieb und doch allem Menschlichen tiefstes Verständnis entgegenbrachte. Bei alledem hatte er noch Zeit und Muße für ein herzliches Familienleben. Und auch über die Schönheit der Natur konnte er sich herzlich, ja kindlich freuen. Wie lebendig schildert er noch auf seiner Todesreise seine Eindrücke. So gewinnt er von allen Seiten unsere Sympathie. Wer Glogau kennen lernt, gewinnt ihn lieb wie einen Bruder, auch wenn er die entgegengesetzten Ansichten vertritt. Vor solch einem Menschen muß man einfach stille halten. Die Kritik schweigt entwaffnet. Wer hier noch kritisieren will, verlangt Utopien.

Uns heutigen Menschen, die wir in einer gärenden Zeit leben, die so leicht mutlos und mißgestimmt macht, tut solches höheres Geistesleben not und wohl. Ein vorbildlich feines Taktgefühl, das höher steht als konventionelles, äußeres Verhalten, nur ja nicht anzustoßen, um jedermanns Freund zu sein, können wir alle brauchen. Eine Dankbarkeit, die rein und ohne alle Phrase, ehrlich und ohne Berechnung sich gibt, dürfte uns fördern. Ein feineres Seelenleben, das allem Klatsch und allem Selbstdünkel abhold ist, dürfte uns innerlich weiterbringen. Ein Idealismus, der ohne hochgespanntes Überfluten in den Grenzen der Vernunft bleibt, sich rein und herzlich gibt, der Begeisterung fähig ist, dem wirklichen Leben zur Lebens- und Menschenbesserung sich zuwendet, dürfte uns allen nützen. Eine tiefe Lebenskenntnis, die auch das Kleine zu würdigen weiß, dürfte uns alle bereichern. Das alles findet sich bei Glogau und wartet der Nachbildung. Fast sträubt sich die Feder, dem Ausdruck zu geben. Fühlen wir uns doch zu wenig kongenuin, es recht und würdig darzubieten.

Nur eine Einzelheit sei noch erwähnt, die Freundschaft, die Glogau mit seinem Lehrer, dem Berliner Völkerpsychologen Steinthal, verband. Die Briefe, die sie sich schrieben, offenbaren eine Höhe des Geisteslebens, die Staunen erregt. Ihre Briefe sind voll köstlicher Geistes- und Seelenblüten. Für den Kenner bilden sie einen wahren Hochgenuß. Was ging nicht alles durch Kopf und Seele dieser Männer. Wie fein und vornehm wußten sie es zu sagen. Da ist nichts Kaltes und Trockenes, nichts Übergelehrtes, nichts Lebenabgewandtes. Alles ist lebendiges Innenleben voll menschlich rührender Züge und voll Geistesreichtum. Nicht die geringste Abgeschmacktheit ist zu finden. Alles hat aber zugleich praktische Bedeutung, weil es aus dem Leben für das Leben, aus dem Menschlichen für das Menschliche gewonnen und ersonnen ist. Wieviel vorbildliches ist darin für unsere kalte, herzlose, trockene Wissenschaft. Wie vorbildlich ist dieser Jude Steinthal in seinem reinen Menschtum für viele seiner Glaubensbrüder. Wie vorbildlich ist dieses Verhältnis von Christ und Jude für unsern Rassenantisemitismus. Sie sollten lesen, was beide über die semitische Gefahr zu sagen wissen. Wie rein und ehrlich Glogaus und Steinthals geistige Welt. Da mag unser deutsches Volk vor seinen echten Gelehrten Achtung gewinnen. Wie keusch und ehrerbietig steht der Schüler seinem Lehrer gegenüber. Da mag unsere Jugend auf niederen und höheren Schulen in die Lehre gehen Wie selbstlos und bescheiden ist beider Männer Arbeit und Denkart. Das mag unsern Egoisten zu denken geben. Wie vornehm und doch wie ehrlich dieser Gelehrten persönlicher Gedankenaustausch. Das mag unsere konventionelle Gesellschaft sich zum Muster nehmen. Wie rein und tatkräftig findet dieser Männer Religion lebendigen Ausdruck. Das mag das Ansehen gelebter Religion kräftigen. Wie keusch und zart denken diese Männer über echte Weiblichkeit. Das sollen sich viele unserer deutschen Jünglinge und Männer gesagt sein lassen.

Wir finden nicht genug des Lobes für alles Vorbildliche, das dieses Glogaubuch uns entlockt. Noch haben wir kaum ihrer weiteren Gedanken Erwähnung getan. Das mag ein anderes Mal erlaubt sein. Unser deutsches Volk sollte stolz sein, daß solche Männer aus ihm hervorgingen. Es sollte daher eine Ehre darin suchen, ihnen nachzueifern, wo immer es möglich ist. Das ist die beste Ehrung, die es ihnen bieten kann. Möchte dann unser Volk in unserer kritischen Zeit mit wenig Herzlichkeit und höherem

Menschtum um so mehr den großen Vorbildern nacheifern, die für Volkes- und Menschenwohl in mühevoller Gedankenarbeit durch Wort, Schrift und Tat ein vorbildliches Leben geführt haben. Wenn das Glogaubüchlein dazu anleitet, daß es zur Menschenbildung beiträgt, erfüllt es keinen geringen Zweck. Man lese es drum mit Nachdenken und Bereicherung. Es wird niemanden gereuen[1]).

Eine neue Utopia.[2])

Von

G. S.

Der Streit zwischen Arbeit und Kapital ist so alt wie die menschliche Gesellschaft und hat in jedem Zeitalter in dieser oder jener Form gewütet. Ebenso alt ist auch das Problem der sozialen Reform. Von Mose, Buddha und Platon an bis auf unsere Tage herab begegnen uns in allen Jahrhunderten edle Geister, welche die Auflösung der sozialen Dissonanzen in die soziale Harmonie zum Gegenstand ihres Denkens gemacht haben. Im Jahre 1516 schrieb Thomas Morus seinen Staatsroman: „Über die beste Staatsverfassung und die neue Insel Utopia". 1623 erschien die „Civitas solis" des Dominikaners Campanella. Es waren Werke, die, auf der Basis der Platonischen Republik sich erhebend, den Sozialismus der modernen Zeit vielfach vorwegnahmen und die Schilderung idealer Zustände im Gegensatz zu den so vielfach entarteten und der Besserung bedürftigen öffentlichen Verhältnissen der Gegenwart an ein entlegenes Fabelland knüpften.

Ein Zeitgenosse Campanellas war Samuel Hartlieb in London. Wie jener, so suchte auch er — in Verbindung mit Comenius u. a. — den „Grundstein des Glückes der Welt" zu legen. Zu diesem Zwecke entrollte er in seinem „berühmten Königreich Macaria" den erstaunten Lesern das interessante Phantasiebild eines glücklichen Landes und wirkte rastlos bis zu seinem Tode

1) Wer sich zunächst etwas näher über den Philosophen Glogau orientieren möchte, lasse sich das 8. Jahrbüchlein der Glogau-Gesellschaft kommen (10 Pf., bis Herbst 1907 jedoch gratis versandt) von Pastor La Roche in Golzow, Kreis Zauch-Belzig.

2) Diedrich Bischoff, Masonia. Ein Blick in eine andere Welt VIII u. 488 S. — Leipzig, Max Hesse, 1905. — 6 M.

in tiefer, ungestillter Sehnsucht für die Verwirklichung seines Lebensideals. Auch die damals in England entstandenen geheimen Vereinigungen, die sich „Nova Atlantis", „Antilia", „Utopia", „Macaria" usw. nannten, richteten ihr Hauptziel auf die „Reformation der ganzen Welt".

Diese Träume von einem Gesellschaftsbau, der es denkbar macht, daß eine Zeit kommen könnte, da Menschen menschlich miteinander leben würden, sind nicht mit ihren Urhebern vergangen. Das zeigt nicht nur die wunderliche, einst vielgelesene, jetzt fast vergessene Schrift von Bellamy: „Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887", sondern auch das vorliegende, erheblich ernster zu nehmende Buch. Sein Verfasser, ein tiefer und kühner Denker, behandelt hier die soziale Frage und das Problem ihrer Lösung in einer Form, die zweifellos Anspruch auf Originalität erheben darf. Er ergeht sich nicht in überschwenglichen Phantasien und Hoffnungen, ist auch weit davon entfernt, uns den Zukunftsstaat als eine Art Schlaraffenland mit reizvollen Farben zu schildern, sondern er stellt sich überall herzhaft auf den Boden der Wirklichkeit und der Tatsachen, die er unbefangenen Auges zu betrachten sich bemüht, an die er aber auch unerbittlich das Seziermesser tiefeindringender Kritik legt, um alle die tausendfältigen Schäden und Schwächen und Gebrechen der modernen Kulturwelt in ihrer erschreckenden Blöße dem Leser vorzuführen. Selbstverständlich aber ist seine Aufgabe damit nicht erschöpft. Er gibt auch die Mittel und Wege an, um den Gefahren, die den modernen Staat umgeben, zu entrinnen und einen Blick zu tun in jenes Land des Friedens und der Zufriedenheit, das er, ganz erfüllt von dem schönen Gedanken masonischer Kulturarbeit, „Masonia" nennt.

Es würde natürlich den Rahmen des uns hier zur Verfügung stehenden Raumes bei weitem überschreiten, wollten wir es unternehmen, Bischoffs inhaltsreiches Werk auch nur einigermaßen erschöpfend zu würdigen und der Fülle seiner Gedanken völlig gerecht zu werden. Wir müssen uns daher auf folgende Mitteilungen beschränken.

Im Bildungsverein zu L. wurde im Anschluß an einen dort gehaltenen Vortrag das Problem der sozialen Frage bezw. der „Zukunftsgesellschaft" erörtert. Dabei wurde eine Stimme laut, die ganz ernsthaft die Meinung vertrat, daß es „eigentlich nur eine Möglichkeit gebe, um sich einigermaßen über die Zukunft

unseres irdischen Getriebes zu unterrichten; das sei die Reise nach einem andern Stern und der Blick in die andere Welt, die dort herrsche". Die ganze Welt werde „durchflutet von dem gleichen leiblichen und seelischen Triebleben. Diese Kräfte wirken auf Millionen von Himmelskörpern und entfachen dort mehr oder minder die gleiche Lebensentwicklung. Aber auf dem einen Stern habe diese Entwicklung früher, auf dem andern später begonnen. Könnte man nun einen Stern herausfinden, auf dem die Lebensentwicklung um 150 Jahre älter und weiter vorgeschritten sei, als in unserer Erdenheimat, so müßte man dort einigermaßen dasjenige Gemeinleben vorfinden, das sich bei uns etwa in 150 Jahren herausbilden könnte. Es ließe sich sogar dieses Gemeinleben bis zu einem gewissen Grade zum Vorbild nehmen für das, was wir anstreben müßten; denn man könne annehmen, daß auch unsere Brüder auf dem andern Stern kraft sittlicher Freiheit redlich nach dem Besten gerungen hätten. Man solle also einmal die Reise nach einem solchen fortgeschritteneren Himmelskörper antreten, dann hätten wir so ziemlich das, was wir heute suchen, nämlich die Wahrheit über unsere Zukunft".

Der „luftige" Vorschlag fand die Billigung Eckart Mahners, eines talentvollen Mitgliedes der Tafelrunde. Er erklärte sich bereit, das „Unternehmen zu versuchen". In der Tat machte sich Mahner auf den Weg und fand nach Überwindung mancherlei Schwierigkeiten die „andere Welt, die er suchte", und deren Kulturentwicklung etwa 150 Jahre der irdischen voraus war. Es war „Masonia, das Land des Friedens", bewohnt von dem glücklichen Masonenvolke. Mahner fand gastfreundliche Aufnahme im Hause des Bruders Amos Mentor. Und dieser ließ es sich angelegen sein, seinen wißbegierigen Gastfreund in die Geschichte und Kulturarbeit des Masonenvolkes einzuweihen. Er erzählte ihm von dem „Niedergangszeitalter" der Masonen, verursacht durch den damals herrschenden „mammonistischen Volksgeist" und die verkehrte Volkserziehung, von den sozialen Bestrebungen jenes Zeitalters und ihrem Versagen und dem Anwachsen der Umsturzbewegung. Diesem Zustande folgten äußere und innere Katastrophen, Kriegselend und Revolution. Rettung brachte erst die „Erklärung der Menschenpflichten". Im Anschluß hieran schildert Mentor dann die segensreichen Folgen der „masonischen Reformation", die Erziehung der Jugend „zur Kulturarbeit", die „Einrichtung des masonischen Schulwesens", das „Kirchentum der

Masonen und sein Verhältnis zur masonischen Erziehung". Weiter erörtert er die Frage, „in welcher Weise das gesamte Geistes- und Verkehrsleben den Masonen zum tüchtigen Kulturarbeiter erziehe, wie der Masone seinen Beruf als Kulturarbeiter erfülle", um dann noch zu behandeln das „Produktionswesen und das Unternehmertum bei den Masonen", die Lösung der „Arbeiterfrage" in ihrem Lande, das „Familienleben und die Geselligkeit der Masonen", die „Grenzen und Bahnen der masonischen Staatstätigkeit" und die „Glücksheimat und das Glück der Masonen".

An der Hand dieser Mitteilungen und seiner sonstigen Erfahrungen im „lieben Masonenlande" lernt Eckart Mahner die soziale Frage verstehen. Er „nimmt darauf Abschied" von Amos Mentor und kehrt in die Heimat zurück, um die Heilung der dort herrschenden sozialen Übel nach dessen „Rezept" und nach dessen „Kurmethode" in die Hand zu nehmen.

Die Lösung der sozialen Frage erblickt er in der „Herbeiführung eines größeren Wohlbefindens" der menschlichen Gesellschaft im Diesseits oder mit anderen Worten in dem Schaffen der „Kulturquelle für rechtes Wünschen und Genießen, rechtes Glauben und Hoffen, für wahren Idealismus und wahres Sittlichsein". Die Gesellschaftsfrage sei erst voll gelöst, wenn mit unserer Kultur ein höheres geistiges Leben sich verbinde, wenn das Leben aller getrieben werde von ewigen, sittlichen Wahrheiten. „Auch die höchste materielle Kultur sei da notwendig, bei der alles wahrhaft Wertvolle und Nützliche, alles zur Befriedigung unschädlicher individueller Bedürfnisse und Wünsche Geeignete zur Entwicklung gebracht sei. Die höchste, gesundeste Entwicklung der Seele sei nicht zu erwarten ohne entsprechende Entwicklung des Seelenträgers, des äußeren Individual- und Soziallebens. Auch die gesunde, bedürfnisgemäße Ernährung, Kleidung und Wohnung und die sonstige gesunde Befriedigung des sinnlichen Begehrens sei eines der Mittel zur vollen Entwicklung der gesunden und glücklichen Volksseele. Ebenso komme andererseits die Lösung der Gesellschaftsfrage nur voran, indem im Volke die Reinheit des Lebens zunehme, indem reinere, edlere Sitten und Gebräuche auf allen Lebensgebieten Platz greifen. Ohne eine solche Hebung des Gesellschaftswertes werde dem einzelnen nicht in der erforderlichen Weise die Entwicklung der heute mangelnden Zufriedenheit und Lebensschätzung ermöglicht."

Diese Gedanken werden im einzelnen noch näher ausgeführt, eingehend begründet und dabei gezeigt, daß die Überwindung der „sozialen Sphinx" mit dem Kampfe für Erziehungsreform, für die „masonische Volkserziehung" zu beginnen habe.

Der Leser wird den spannenden, von dem Gefühle reinster und lauterster Menschenliebe erfüllten Ausführungen des Verfassers mit höchstem Interesse folgen. Sie bieten in der Tat eine Fülle von Anregung, von neuen großen Gesichtspunkten, namentlich auf dem schwierigen Gebiete der Volkserziehung und des „Kirchentums", und verdienen darum aufmerksamste Beachtung. Wem es ernst ist um das Wohl unseres Volkes und die Zukunft unseres Staates, der wird an der „Masonia" nicht achtlos vorübergehen dürfen.

Im geschichtlichen Leben der Völker herrscht, wie in der Natur, als oberstes Gesetz das Recht des Stärkeren. Seinem ganzen Wesen nach vermag dieses Gesetz sich nur auf dem Wege der Gewalt zur Geltung zu bringen. Hiernach wäre also zu befürchten, daß die Lösung des sozialen Problems lediglich durch das Schwert herbeigeführt werden wird. Immerhin getrösten auch wir uns des zuversichtlichen Glaubens, daß ein weiser Ausbau der sozialpolitischen Staatsgesetzgebung nach der Richtung, die namentlich das Deutsche Reich in so großartiger Weise eingeschlagen hat, eine umsichtige Förderung des Genossenschaftswesens, der Einfluß fortschreitender allgemeiner Bildung, die Macht des Gewissens — dazu beitragen wird, die Schärfe der sozialen Kämpfe zu mildern, ihre Schmerzen zu lindern. Sie völlig aus der Welt zu schaffen, liegt nicht in der Hand des Menschen, würde auch dem Interesse der stetigen Fortentwicklung seines Geschlechts widersprechen.

Verstümmelte oder unechte Ordens-Gesetze.

Das Gesetzbuch der Großloge Indissolubilis (MH. der C.G. 1907, Heft 3), aus dem wir einige wenige Urkunden bisher veröffentlicht haben — der Rest wird später erscheinen — enthält eine Anzahl Originale; diejenigen Dokumente aber, die in Abschrift vorliegen, sind durch das Amtssiegel und der Original-Unterschriften der Ordens-Meister und ihrer Beamten beglaubigt, daher den Originalen an Wert gleich. Sie sind in der Hauptloge

aufgezeichnet und in den Tochterlogen in amtlichen Gebrauch gewesen und bieten mithin einen Maßstab, an dem die Echtheit von anderen Urkunden gemessen werden kann.

Aus Anlaß unserer Entdeckungen und Veröffentlichungen sind in anderen Archiven Nachforschungen angestellt worden, welche bereits einige erfreuliche Ergebnisse gezeitigt haben. Die ersten dieser Ergebnisse sind soeben in einer als Manuskript gedruckten Abhandlung von Alfred Tittel in Altenburg unter dem Titel herausgegeben worden: „Gesetze des ersten Grades und Allgemeine Bestimmungen des Ordens der Unzertrennlichen nebst einem Mitgliederverzeichnis von Brüdern des ersten Grades (1774—1783) nach einem Aktenstücke des Logen-Archivs herausgegeben“ etc. (Altenburg 1907). Die Veröffentlichung enthält 1. den Antritts-Eid, 2. die Gesetze des ersten Grades, 3. Allgemeine Gesetze und 4. die Namen der Brüder des ersten Grades. Die ersten drei Urkunden sind von derselben Hand geschrieben, die vierte dagegen zeigt eine andere viel flüchtigere Schrift. Weder der Wortlaut des Antritts-Eides noch der der beiden Gesetze stimmt mit den bezüglichen Urkunden unseres Gesetzbuchs genau überein; wohl aber sind viele höchst charakteristische Einzelheiten und einzelne Sätze mit dem beglaubigten Texte identisch. Das wird sich zeigen, wenn wir die Gesetze der Hauptloge Indissolubilis demnächst zum Abdruck bringen. Man hat bei der Vergleichung der beiden Texte den Eindruck, daß die Altenburger Gesetze nach dem Gedächtnis aufgezeichnet worden sind. Daß der Verfasser nach dem Gehör gearbeitet hat, ergiebt sich aus folgendem Umstand. Die beglaubigten Ordensgesetze haben die Losung des ersten Grades (ebenso wie die Losungen der übrigen Grade) nur durch die Anfangsbuchstaben der Worte kenntlich gemacht. Die Losung P. Y. A. ward behufs der Erkennung voll ausgesprochen. Die Anweisung des Gesetzbuches von 1778 lautet (MH. der C. G. 1907, S. 138).

Sagt nun der andere Π — + so spricht der Bruder Y — + dann jener Π — + dieser β — + etc.

Daraus kann Niemand entnehmen, wie die gesprochenen Worte lauteten. Der Verfasser der Altenburger Gesetze hat aber die Worte gehört und gibt sie voll wieder. Sie lauten:

Πρὸς ὑπερβολὴν ἀδελφε

Diese Beobachtung, daß der Verfasser die echten Gesetze nicht gesehen, sondern nur gehört hat, stimmt mit der Notiz über-

ein, welche von der Hand eines gewissen Johann Christoph Stopfel herrührt, der in der dem Altenburger Manuskript später beigefügten Liste der Brüder des ersten Grades erscheint und die lautet:

„Nachstehende Gesetze der unzertrennlichen Brüder sind nicht ächt, sie wurden bey Errichtung einer Loge deren Bekennern hierzu auf eine gute Art entrissen, um allen ferneren Mißbrauch zuvorzukommen".

Cahla, dt. 19. Febr. 1786 in R. I. F.

(gez.) Johann Christian Stopfel L. Sekretär.

Es wäre erwünscht, über diesen Stopfel, der in der Loge R. I. F. (Reverenda Intima Fraternitas?) Sekretär war, nähere Mitteilungen zu erhalten. Wir wissen aus der dem Altenburger Manuskript beigefügten Mitgliederliste einstweilen nur, daß er im Jahre 1763 zu Kahla geboren und im Jahre 1783 Mitglied seiner Loge geworden war.

Ludwig Keller.

Besprechungen und Anzeigen.

Goethe-Jahrbuch. Herausgegeben von Ludwig Geiger. 26. und 27. Band. Mit dem 20. und 21. Jahresbericht der Goethe-Gesellschaft. 8⁰. X, 362, 22, 72 S. und VII, 323, 26, 68 S. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt. 1905 und 1906. Geb. in Leinwand je 10 M., in Halbfranz je 12.50 M.

Reichhaltig wie in den vergangenen Jahren sind auch die beiden vorliegenden Bände des Goethe-Jahrbuchs, die außer einer Reihe größerer Abhandlungen und mancherlei literarischen und biographischen Notizen auch eine Anzahl neuer Mitteilungen aus dem Goethe- und Schiller-Archiv enthalten. Unter den Abhandlungen des 26. Bandes sind zu nennen: „Faust devant l'humanité" von E. Lichtenberger, „Goethes italienische Dramen" von Rich. M. Meyer, „Goethes Lyrik und die Goethe-Philologie" von Rud. Lehmann, „Aus Goethes römischem Kreise" von Fried. Noack, „Müllner, Goethe und Weimar" von Ludw. Geiger, „Körperbewegung als Lebenssymbol in Goethes Jugendlyrik" von M. Morris, „Richard Wagner und Goethe" von Wolfg. Golther und „Christoph Heinrich Kniep" von A. Peltzer. Unter den Abhandlungen des 27. Bandes dürfte die von M. Morris veröffentlichte Studie über Goethes Fragment „Die Geheimnisse" die Mitglieder der C. G. am meisten interessieren. Morris weist nach, daß der Plan zu der Dichtung unter dem Einflusse von Lessings „Nathan" entstanden ist und daß

Herder dem Dichter gewisse Anregungen durch seine Vermutungen über die Zusammenhänge der Geheimlehren der Templer, Rosenkreuzer und Freimaurer gegeben hat. Goethe, der, wie bekannt, dem Freimaurer- und dem Illuminatenorden angehörte, sah in den Lehren der geheimen Gesellschaften die Überlieferung eines reineren und höheren Menschentums und wollte dieser Anschauung in seiner Dichtung Ausdruck geben. Die Verse dieses Fragments enthalten zahlreiche Anklänge an die Formeln und Lehren der genannten Orden und sind von großem Werte für die Hingabe Goethes an das Ideal der reinsten Menschlichkeit und für seine Neigung, sich in die ethischen Ideen der Geheimlehren zu versenken. Er hat den Plan der Dichtung später aufgegeben, weil er nach seiner eigenen Aussage das Werk zu groß angefangen habe, wie so vieles. Auch die Abhandlung von Brix Förster über „Methode und Ziel in Goethes naturphilosophischer Forschung" läßt tiefe Einblicke in des Dichters und Forschers Sinnen und Wirken tun und in die Art und Weise, wie er in das Wesen der Dinge systematisch einzudringen bestrebt war. In den anderen Abhandlungen des 27. Bandes äußert sich Georg Witkowski über den „Plan einer wissenschaftlichen Ausgabe von Goethes Faust", Hans Gerh. Gräf über „Die Zeit der Entstehung von Künstlers Erdenwallen und Künstlers Vergötterung" und Oskar F. Walzel über „Goethes Wahlverwandtschaften im Rahmen ihrer Zeit". Die Abteilung „Bibliographie" gibt eine erschöpfende Übersicht über die Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Goethe-Literatur, wobei neben Einzelausgaben und Spezialschriften auch die Abhandlungen und Aufsätze über Goethe und seine Werke in Zeitschriften und Zeitungen berücksichtigt sind. Eine Fülle schätzenswerten Materials und eine Reihe wichtiger Forschungen sind in den beiden Bänden niedergelegt.

G. A.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben von A. Hauck. Band 18: Schwabacher Artikel — Stephan II. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1906. (IV, 812 Seiten.) Lex. 8°, geb. 12 Mark.

Von den an dieser Stelle zu erwähnenden Beiträgen des vorliegenden Bandes sei zuerst genannt der eingehende Artikel von R. H. Grützmacher über Kaspar Schwenckfeld und die Schwenckfelder. Schwenckfelds Stellung in der Sektengeschichte des 16. Jahrhunderts sowie sein Einfluß auf verwandte religiöse Bestrebungen in der späteren Zeit (Weigel, Arnd, Rahtmann) erfahren eine knappe, aber klare Hervorhebung. Mit dem Sektenwesen in Deutschland beschäftigt sich ein Aufsatz Kaweraus; nicht um die Entstehung, Entwickelung und

Verfassung handelt es sich indessen darin, sondern vielmehr um das Sektenwesen als Ganzes, den Begriff, die allgemeinen Entstehungsgründe und verwandte Fragen. Eine genauere Statistik erklärt der Verfasser mangels ausreichender Unterlagen für unmöglich, weist jedoch darauf hin, daß eine Zunahme der Sekten überhaupt deutlich zu erkennen ist. Über die Sinnbilder (Personifikationen) der christlichen Kunst berichtet in kurz zusammenfassender Weise Victor Schultze. Den Gegenstand einer ausführlicheren Darstellung bildet Socin und der Socinianismus von (Herzog †) Zöckler (†). Äußere Geschichte und Lehrbegriff werden, was bei dem Umfang des Stoffes zweckmäßig erscheint, getrennt in zwei Abschnitten hintereinander behandelt. Der Artikel über Friedrich von Spanheim (den älteren) von (O. Thelemann †) S. S. van Veen ist bemerkenswert dadurch, daß Spanheim verschiedene Schriften gegen die Taufgesinnten gerichtet hat; dieselben sind nach van Veens Ansicht indessen einseitig und von unvollständiger Kenntnis der Täufer zeugend. Eines ebenfalls kürzeren Aufsatzes über J. v. Staupitz von O. Clemen sei an dieser Stelle zuletzt Erwähnung getan. G. F.

Bemerkungen und Streiflichter.

Wir sind in der erfreulichen Lage, unseren Lesern mitteilen zu können, daß gegen Ende des Jahres auf Veranlassung der C. G. abermals eine der wertvollsten erbaulichen **Schriften des Comenius** im Verlage von Eugen Diederichs in Jena in deutscher Sprache (übersetzt von Zdenko Baudnik, Professor am Deutschen Staatsgymnasium in Prag-Weinberge) erscheinen wird. Es ist dies die Schrift **„Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens“**, in die der junge Comenius, als er sie unter dem Eindruck der schweren Verfolgungen seit der Schlacht am Weißen Berge und seiner Vertreibung aus der Heimat im Jahre 1623 niederschrieb, das tiefste Empfinden seiner starken Seele gelegt hat. Die beiden älteren deutschen Ausgaben des wertvollen Werkes aus den Jahren 1787 und 1871 sind längst vergriffen und sind gegenüber der neuen Übersetzung durchaus minderwertig. Wir kommen auf die Sache zurück.

Wir haben den in den M. H. 1907, 3 begonnenen Abdruck der Urkunden des neuentdeckten Gesetzbuchs der **Grossloge Indissolubilis** oder der Haupthütte zum Kreuz, welche das Wahlwort Amicitia gebrauchte, in diesem Hefte zunächst nicht fortsetzen können. Wir bedauern dies umsomehr, als von den neunzehn Dokumenten dort erst vier Urkunden veröffentlicht worden sind. Wir hoffen aber, demnächst mit den Veröffentlichungen fortzufahren und zugleich weitere wertvolle Ergänzungen aus anderen Archiven und Quellen vorlegen zu können.

Sehr viele Menschen, besonders die, die sich zu den Aufgeklärten zählen, stehen staunend vor der Tatsache, daß oft auch die einleuchtendsten Gründe und Beweise den Einfluß von Kirche und Sekten auf die Gemüter ihrer Bekenner in keiner Weise zu beeinträchtigen imstande sind. Diese Menschen übersehen, daß, abgesehen von Interessenfragen und pietätvollen Erinnerungen, die manchen mit sanfter Gewalt festhalten, viele Personen bestimmten **Eindrücken** viel zugänglicher sind als Gründen und Beweisen, und daß solche Eindrücke für einfache Gemüter viel schwerer wiegen als alle Abhandlungen, Bücher und Vorträge, durch die man sie zu belehren sucht. Und wenige Eindrücke wirken tiefer als diejenigen **kultischer Formen** und kultischer oder **gottesdienstlicher Handlungen.** Wer die Menschen in die Kirchen und unter den Einfluß solcher Eindrücke zu bringen vermag, der gewinnt die Menschen sicherer als der gewaltigste Schriftsteller oder Redner.

Zu den Sätzen, die in den Kultgesellschaften des Humanismus zwar stets festgehalten worden sind, die man aber seit Platos Zeiten stets nur in Symbolen und Zeichen mehr verhüllt als angedeutet hat, gehört die Lehre von der **Beseelung der Welt und der Weltkörper.** In diesem Sinne hat Giordano Bruno behauptet und gelehrt, daß die Beseelung weit hinausreiche über diejenigen Körper, welche die Menschen gemeinhin als „beseelt" betrachten und „beseelt" nennen. „Gott findet sich in allen Dingen", sagt Bruno, „und es ist auch nicht das kleinste Körperchen, das nicht einen gewissen Teil davon in sich faßt". Ihm wie anderen großen Vorkämpfern des Humanismus schien es eine durch nichts begründete Annahme, daß das Göttliche sich nur im menschlichen Körper zu Selbstbewußtsein zusammengefaßt habe.

Zu den Versuchen, eine Geschichte des Humanitätsgedankens zu schreiben, gehört die kleine Schrift von **W. Stahlberg,** Die Humanität nach ihrem Wesen und ihrer Entwicklung. Eine Wanderung durch die Geschichte. Prenzlau 1895, 244 S., 8⁰. Der Verfasser beginnt mit der Humanität in China, Indien, Ägypten, Babylonien, Assyrien, Palästina, Persien usw., skizziert aber überall nur sehr flüchtig; im besonderen kennt er in dem ganzen Werkchen keinerlei besondere Organisationen, welche die Träger der Idee gewesen wären. Im ganzen aber finden sich, je näher der Verfasser den neueren Zeiten kommt, um so richtigere Urteile. So sagt der Verfasser S. 122 über **Comenius:** „Am Ende der Periode steht einer der edelsten Geister, welcher seiner Zeit weit voraus eilte, der Mähre Amos Comenius, der letzte Bischof der Mährischen Brüder . . . Er war ein echter Apostel der Humanität und Toleranz, einer der ersten, in denen der moderne Humanitätsgedanke lebendig wurde . . ."

Viele Historiker haben sich gewöhnt, die Begriffe **Reformierte** und **Calvinisten** gleichzusetzen. Wie falsch das ist, zeigt die Tatsache, daß auch die **Labadisten** und die „Gesellschaft", die Johann de Labadie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts um sich gesammelt hatte, sich Reformierte nannten, obwohl sie sich in einem tiefen Gegensatz zu den Calvinisten wußten. Die Bezeichnung „Reformierte" war weit über ein Jahrhundert hindurch ein Name, unter dem verschiedene außerlutherische

und außerkatholische Richtungen Schutz und Deckung vor den Strafgesetzen suchten; in manchen Fällen kennzeichnete man durch Zusätze, wie z. B. durch den Zusatz „ältere Reformierte“, die Tatsache, daß man mit den Calvinisten oder anderen Strömungen, die die Außenstehenden Reformierte nannten, nicht gleichgesetzt zu werden wünschte. Mit einem Worte: Reformierte war ein Sammelname, dessen Begriff und Inhalt im einzelnen Fall sorgfältig geprüft werden muß.

Wir haben häufiger an dieser Stelle auf die Hüllen hingewiesen, unter denen die verfolgten außerkirchlichen kultischen Organisationen der früheren Jahrhunderte eine Existenzmöglichkeit vor den Staats- und Kirchen-Gesetzen suchten und als solche die Gewerkschaften der Hütten und gewisse Zünfte, sowie gewisse freie Sozietäten literarischer oder sonstiger Art kennen gelernt. Eine solche Deckorganisation, die von erheblicher Wichtigkeit gewesen zu sein scheint, ist aber als solche noch nicht genannt worden, nämlich die älteren staatlichen und städtischen **Münzer-Genossenschaften** oder, wie man sie kurz nannte, die **Münzer**. Wir haben über die Organisation der Münzergenossenschaften, die eine große Selbständigkeit besaßen, früher gehandelt; zweifellos ist, daß als innere Ringe hier „Brüderschaften“ bestanden, deren Symbole und Zeichen — sie sind als Münz-Zeichen vielfach erhalten — den Charakter von Logenzeichen und Symbolen haben.

Merkwürdig ist die Art, wie Comenius die Worte **Noah** (eigentlich Noach) oder „Noahs“ (d. h. Söhne Noahs) und **Arche** gebraucht. In seiner Schrift „Stimme der Trauer“ empfiehlt er den verfolgten Brüdern seiner (d. h. der böhmischen) Gemeinden, sich an verborgene Orte zurückzuziehen nach dem Rat Gottes (Jes. 26, 20): „Geh hin, mein Volk, in Deine Kammer und schließ die Tür hinter Dir zu; verbirg Dich einen kleinen Augenblick, bis der Zorn vorüber geht usw.“ „Wenn darnach“, fährt er fort, „die böse Welt mit Wasser überflutet wird, so tretet ihr als Söhne Noahs in die Arche, die Euch der Herr zeigen wird“ usw. — Von diesem Sprachgebrauch aus begreift es sich, wie der Name **Noachiden** als Deckname für geheime Genossenschaften und Gesellschaften in Gebrauch kommen konnte; jedenfalls ist der Name Noachiden als Deckname innerhalb der Großlogen-Systeme des 18. Jahrhunderts nachweisbar. Auch der Naturphilosoph **Robert Fludd** (1574—1637) spricht in demselben Sinn von „Noachiden“, in welchem das Wort im 18. Jahrhundert unter den Freimaurern vorkommt. — Der Biblische Sprachgebrauch kennt das Wort nicht.

Das sogenannte Konstitutionen-Buch von 1738 enthält in der angefügten Geschichte (History) folgende, auf den Namen der **Noachiden** bezügliche Stelle: „Methusalem nebst seinem Sohne Lamech und seinem Enkel Noah zogen sich von der verdorbenen Welt zurück ... und hielten in ihrer eigenen Familie die gute, alte Religion des versprochenen Messias rein, sowie auch die Königliche Kunst bis zur Flut ... Und es begab sich, als sie vom Osten nach Westen reisten, daß sie eine Ebene im Lande Schinear fanden und daselbst zusammen wohnten als Noachiden, dem ersten Namen der

Maurer nach einigen alten Traditionen." . . . Der Name Noah bedeutet der „Übriggebliebene"; die „Noachiden" sind daher das „übriggebliebene Häuflein", die kleine Schar derer, die die wahre Weisheit festgehalten hatten in dem Sinne wie Comenius das Wort „Söhne Noahs" verwendet.

Öffentliche Kundgebungen, öffentlich gebrauchte Namen, öffentlich betonte Ziele und Aufgaben usw., welche die älteren Großlogen und Logen von sich gegeben haben, sind in allen Jahrhunderten, wo sie unter einem schweren Druck der Verfolgung lebten, mehr dazu bestimmt gewesen, die eigene Sache zu **verschleiern** als sie aufzuklären. Wer daher ihre Geschichte lediglich an der Hand solcher öffentlicher Kundgebungen schreiben will, geht völlig fehl. Als im Jahre 1717 der staatliche Schutz, den das Haus Hannover den alten Sozietäten gewährte, die Möglichkeit schuf, wenigstens eine der dicken Mauern, hinter die man sich geflüchtet hatte, nämlich die gewerkschaftliche Organisation der Hüttenverfassung, fallen zu lassen, erfolgten allerlei für die Öffentlichkeit bestimmte Kundgebungen, wie z. B. das Andersonsche Konstitutionenbuch von 1723, die dazu bestimmt waren, über die „speculative Masons" und ihren Unterschied von den „operative Masons" einige Aufklärung zu geben. Das geschah, indem man einige allgemeine, möglichst unangreifbare Wendungen aufsetzte, die besagten, daß die Freimaurer weder Gottesleugner noch Libertiner seien usw. Wer aus solchen Wendungen das Wesen der Sache erkennen zu können glaubt oder gar darin das Wesen und den Gedankeninhalt erschöpft findet, der beweist, daß ihm die notwendigsten Voraussetzungen des Historikers fehlen. Ein alter Schriftsteller, der die Sozietäten kannte, weil er selbst Mitglied war, hat einmal bemerkt, daß die Namen, die sie vor der Öffentlichkeit gebrauchten, gerade das am meisten betonten, was das unwesentlichste war. Diese Beobachtung trifft ja auch auf den Namen „Freimaurer" zu. Wie kann man aber an der Hand solcher **Verschleierungen** den wahren Kern der Sache enthüllen wollen?

Es war Jahrhunderte hindurch Sitte, auf den Gräbern entschlafener Brüder gewisse Zeichen und Symbole der „Kunst" anzubringen. Auch im 17. Jahrhundert ist diese Sitte nachweisbar. Im III. Bande der Braunschweigischen und Lüneburgischen Chronik Tab. XXIII befindet sich unter Nr. 5 die Medaille, die auf den Tod des **Herzogs August von Braunschweig** († 1666) geprägt worden ist. Der Revers zeigt einen blätterlosen Baum; an dessen Wurzel sieht man den **Totenkopf** mit den **gekreuzten Schenkelknochen.** Zur rechten und zur linken Seite des Stammes, unter den toten Ästen angeordnet, sieht man folgende Zeichen

o o
o o
o o

Diese Drei-Zahl kehrt oberhalb der Spitze des toten Baums in folgender Form wieder

✻ ✻ ✻

d. h. in der Gestalt drei großer Sterne. So erscheint die heilige Zahl 3 × 3,

wie sie auf den Denksteinen und Gräbern der Katakomben vielfach vorkommt. Die Umschrift lautet:

Omnia non nisi provido et vegeto consilio.

Herzog Augusts Wahlspruch in seiner Hauptloge war:

Alles mit Bedacht.

Unterhalb des Totenkopfes mit den Schenkelknochen stehen die Buchstaben

R. I. G. H. I.

deren Bedeutung nicht klar ist. Auf dem Avers steht eine kurze Lebensgeschichte ohne Zeichen.

Im III. Bande der eben erwähnten „Braunschweigischen und Lüneburgischen Chronik" befindet sich auf Tab. XXIII Nr. 7 eine **Medaille** auf den Tod der Herzogin Maria, Gemahlin des Herzogs August des Jüngeren von Braunschweig. Die Mitte des Reverses trägt folgendes Zeichen:



in der Gestalt einer Tafel, welche folgende Inschrift trägt:

Vixi · dum · vixi · bene.
Jam · mea · peracta · mox
Vestra · agetur · fabula
Valete
Et · vivite · ut · vixi · bene.

Zwei Ketten von Ringen umschlingen die Tafel. Oberhalb der Tafel (zwischen innerer Kette und oberem Rand) stehen

Totenkopf und **Sanduhr**

angeordnet, rechts und links umgeben von einem Kreuz



in dieser (nicht in der üblichen kirchlichen) Gestalt. Unterhalb der Tafel sind zwischen Kette und Rand zwei gekreuzte **Schenkelknochen** sichtbar. Die Umschrift des Reverses lautet:

Nata 10. Juli 1574
Denata 19. Feb. 1623

Über die **Damen-Logen**, welche die Fürstin Anna Sophie von Schwarzburg im Jahre 1619 und die Gräfin Anna von Bentheim im Jahre 1617 gegründet hatten werden wir später nähere Mitteilungen machen (vgl. M H. der C. G. 1895, S. 14).

In dem mit guter Sachkenntnis geschriebenen Werke des Pater G. M. Pachtler, S. J., Der Götze der Humanität oder das Positive der Freimaurerei. Nach Dokumenten (Freiberg i. Br. 1875) bespricht der Verfasser auf S. 195 ff. „Die Dogmatik der freimaurerischen Humanität" und kommt auf S. 215 ff. auf die Stellung der „Brüderschaft der Humanität" (wie er an anderer Stelle sagt) zum positiven Christentum zu sprechen. Dabei sagt Pachtler der Wahrheit entsprechend: „Wir wissen sogar, daß einem Maurer, welcher die Gottheit Christi festhalten will, keine Schwierigkeiten gemacht werden. Seine private Ansicht wird, wie jede andere, toleriert, aber auch nur dieses." Pater Pachtler, der diese Tatsache zwar anerkennt, aber den Zwang, anderen Ansichten die Gleichberechtigung zuzugestehen, lebhaft mißbilligt, hätte hinzufügen können, daß niemand, der als gläubiger Christ in den Bund eintritt, in den Versammlungen und Gebräuchen das geringste hören wird, was seine Empfindungen als Christ zu beleidigen geeignet wäre. Hätten sonst so viele Männer, die im üblichen Sinne des Wortes Christen waren, tätige Mitglieder des Bundes sein können? Solche Männer freilich, denen das Christentum nur Machtmittel und ein Dogma ist, das alle religiösen Überzeugungen ausschließt, werden in einer anderen Gesellschaft, deren Wesen die Toleranz und die Humanität ist, niemals ihre Rechnung finden.

Einladung zur Haupt-Versammlung.

Dem vorliegenden Heft unserer Monatshefte ist die Einladung zur Haupt-Versammlung unserer Gesellschaft, die am 2. und 3. November d. J. zu Berlin (Rathaus, Königstr. 15-18) stattfinden wird, lose beigefügt. Am Abend des 2. November wird im Bürgersaale des Rathauses ein Erörterungsabend über das Thema: **„Volkserziehung und Volkswohlfahrt in ihrem gegenseitigen Verhältnis"** stattfinden. Am 3. November, vormittags ½11 Uhr, finden die üblichen geschäftlichen Beratungen statt und um 12 Uhr wird Herr Direktor Dr. Diedrich Bischoff, Leipzig, über das Thema: **„Die soziale Frage im Lichte des Humanitätsgedankens"** den Festvortrag halten. Daran schließt sich ein gemeinsames Mittagsmahl.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

XVI. Jahrg. Berlin, den 15. November 1907. Heft V.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Idealistische Weltanschauung und moderner Materialismus.

Ansprache, gehalten bei der Eröffnung der Hauptversammlung der Comenius-Gesellschaft im Rathaus zu Berlin

am 3. November 1907

von

Dr. Ludwig Keller.

Meine Damen und Herren! Es sind jetzt etwa fünfzehn Jahre, daß sich eine Reihe von Freunden, nicht bloß aus Deutschland, sondern auch aus den Nachbarländern, in der Überzeugung zusammenfanden, daß starke und gut organisierte Mächte an der Arbeit seien, die die geistigen Errungenschaften des großen Zeitalters des deutschen Idealismus und damit zugleich die Freiheit der geistigen Entwicklung unseres Volkes ernstlich bedrohten.

Obwohl die Mitglieder dieses Freundeskreises, die dem praktischen Leben meist nahe standen, weit davon entfernt waren, das Vollkommene in der Vergangenheit zu suchen, und obwohl wir erkannten und anerkannten, daß auch die Gegenwart viele wertvolle Errungenschaften auf geistigem wie auf materiellem Gebiet aufweise, so glaubten wir doch zu bemerken, daß der dauernde Wahrheitsgehalt jener großen Epoche des deutschen

Geisteslebens dem Bewußtsein der breiten Schichten unseres Volkes allzusehr entschwinde, und daß die Ideen, die von jenen großen internationalen Mächten diesen Schichten als Schlußstein philosophisch-religiöser Weisheit angepriesen wurden, den Hungernden Steine statt Brot boten.

Wir hielten es für dringende patriotische und menschliche Pflicht, den Kampf gegen diese gefährlichen Mächte unter der Fahne der idealistischen Weltauffassung mit vereinten Kräften aufzunehmen. Wir waren keineswegs die einzigen, die diese Notwendigkeit erkannten, und wir sahen sehr wohl, daß verschiedene Männer und Strömungen der Gegenwart die gleichen Ziele in ihrer Art erstrebten. Aber der Weg, den wir wählten, war ein anderer als der aller unserer Mitkämpfer, ein Weg, der manchem ein Umweg schien, der aber doch, wie wir heute bereits sagen können, sich wirksamer als alle früheren Mittel und Wege erwiesen hat.

Was der Gegenwart nach unserer Überzeugung fehlte, war der Besitz eines geistigen Lebenszieles, das das Leben erst lebenswert macht, eines Lebenszieles oder, wenn man will, eines Lebensideals, das die Seelen nach der Last des Tages über die niederen Instinkte erhebt, ihnen geistigen Halt gewährt und die Grundlage für eine Gesinnungs- und Geistesgemeinschaft vorzubereiten imstande ist.

Die Schaffung einer solchen Grundlage war unseres Erachtens nur möglich durch die Gewinnung und Ausbreitung einer Weltanschauung, die gestützt auf vollste Freiheit der Entwicklung und unter Ausschluß jedes wie immer gearteten äußeren oder inneren Zwanges von Lehren und Dogmen, nicht bloß den Verstand, sondern auch das Gemüt der breiteren Schichten zu erfassen imstande war, und die die Willensbildung und Charakterentwicklung von innen heraus beeinflussen konnte — einer Weltanschauung, die sich auf der Achtung vor der Menschennatur aufbaute, und die die bestehende Gesellschaft nicht als eine Zwangsanstalt, sondern als einen Organismus betrachtet, der durch die freie Mitarbeit seiner Glieder sich dem Ideal einer brüderlichen Gesinnungsgemeinschaft immer mehr nähern soll. Wir waren der Ansicht, daß eine solche Weltanschauung in ihren wesentlichen Ansätzen in dem System der Lebensweisheit vorlag, wie sie einst der deutsche Idealismus seit Comenius, Leibniz, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Kant und Fichte vertreten hatte, und unsere Hoffnung, daß es möglich sein werde, ihr auch im

zwanzigsten Jahrhundert wieder Geltung zu verschaffen, stützte sich auf die Wahrnehmung, daß in weiten Kreisen der Gebildeten diese Überlieferungen einer großen Zeit doch immer noch lebendig waren, und daß die Schaffung starker Organisationen, die diese idealistische Weltanschauung auf ihre Fahnen schrieben, dazu dienen könnte, den alten Gedanken eine durch die Neuzeit gebotene Weiterbildung zu geben und ihnen dadurch neue Kraft über die Gemüter zu verschaffen.

Obwohl wir die außerordentlichen Schwierigkeiten unseres Unternehmens, das mit dem Mißtrauen aller der starken Mächte rechnen mußte, die im eigenen Herrschaftsinteresse die Gemüter zu leiten wünschten, sehr wohl erkannten, so beschlossen wir doch, den Versuch zu wagen. Die offenkundige Wegdrängung dieser Weltanschauung und ihre Ersetzung durch Lehren, die zwar den Masseninstinkten schmeichelten, aber die Köpfe und Herzen entleerten und eine früher nie gekannte Unzufriedenheit zur Folge hatten, schien uns gerade in einem Zeitalter höchst gefährlich, das durch das allgemeine und gleiche Wahlrecht die breiten Massen zur Mitregierung des Staates aufgerufen hat.

Dieses Wahlrecht, das wir schützen und erhalten wollten, ist imstande, neue und ungeahnte nationale Kräfte auszulösen, aber es kann ebenso die gewaltigsten Gefahren mit sich bringen, wenn es einmal, wie es in Zeiten von Krieg oder wirtschaftlicher Not nur allzuleicht eintreten kann, den Leidenschaften roher und unwissender Massen anheim fallen sollte.

Nicht nur der einzelne wird in seinen wichtigsten Interessen geschädigt, wenn er ohne Selbsterziehung und ohne Selbstbeherrschung sich den Antrieben seiner Instinkte überläßt, deren Befriedigung für manche moderne Wortführer als letzte Weisheit gilt, sondern auch die Staaten geraten in die schwerste Gefahr, wenn ihren Bürgern eine gesunde und echte Weltanschauung durch Irrlehren aller Art hinwegphilosophiert wird.

Wir hätten es ja nun für das beste und wirksamste gehalten, wenn heute für uns ein neuer Lessing oder Fichte erstanden wäre; aber während die gegnerische Weltanschauung populäre und begabte Wortführer unter den Zeitgenossen besaß oder in starken Organisationen zahlreiche Anhänger gesammelt hatte, fehlte es den Vorkämpfern des Lebensideals, wie wir es vertraten — wir pflegen dasselbe nach dem Vorgang Herders als das Ideal

der Humanität zu bezeichnen — an wirkungsvollen Verkündern, und es mangelte an leistungsfähigen Verbänden, die dessen Träger und Verbreiter hätten sein können.

Und in diesen Umständen und in dieser Sachlage finden Sie den Schlüssel für das Verständnis des Weges, den wir durch die Gründung einer Gesellschaft einschlugen, die wir aus besonderen Anlässen nach dem Begründer der neueren Erziehungslehre und letzten Bischof der böhmischen Brüder, Comenius, benannt haben. Um die Lebendigen zu erwecken, schien es uns notwendig, die Toten reden zu lassen, jene großen Toten, an derem starken geistigen Licht sich vielleicht neue Lichter und ein starkes Feuer der Begeisterung entzünden konnte.

Mit diesem Programm, aus dem das Programm der Volkserziehung wie von selbst herausgewachsen ist, traten wir mitten hinein in den Kampf der Geister, und es war von vorn herein klar, daß wir uns nur im Kampfe behaupten konnten.

Wir fanden auf dem Kampfplatz, den wir betraten, eine Reihe alter und mächtiger Gegner, dieselben Gegner, gegen die einst die oben genannten großen Vorkämpfer der Humanität gefochten hatten. Aber zu diesen Gegnern war seit der Mitte des 19. Jahrhunderts noch ein neuer getreten, den weder Leibniz oder Comenius, weder Lessing noch Fichte gekannt hatten, nämlich die mächtig emporstrebende Philosophie des Materialismus und des Naturalismus, die die Einheit unseres Geisteslebens stark bedrohte, und die der Weltanschauung der Humanität schweren Abbruch getan haben.

Der gewaltige Aufschwung, den die Naturwissenschaften seit hundert Jahren genommen haben, hat das ganze äußere Leben der abendländischen Nationen in heilsamer Weise umgestaltet und gefördert; daß der Einfluß, den dieselben Wissenschaften auf die Neubildung des Lebensideals geäußert haben, ebenso günstig ist, kann auch der begeistertste Anhänger der Naturwissenschaften und ihrer Methode nicht behaupten. Denn welche sonstigen Faktoren auch immer mitgewirkt haben mögen, die Naturwissenschaften und ihre großen Wortführer sind die eigentlichen Väter der neuzeitlichen Philosophie, die wir unter dem Namen des Naturalismus zusammenfassen, und die für die gesamte moderne Literatur in Philosophie und Dichtung den Einschlag abgegeben hat.

Viele Naturalisten, besonders auch unter den modernen Dichtern, erklären sich frei von jeder bestimmten Weltanschauung, ja, sie lehnen eine solche, sofern sie irgend einen religiösen Charakter zu besitzen scheint, ab. Gleichwohl ist unverkennbar, daß sie eine solche besitzen; jedenfalls macht sie sich in einem der wichtigsten Punkte jeder Weltansicht, in der Ansicht vom Menschen, in starkem Maße geltend.

Auch die Weltansicht des deutschen Idealismus geht in ihren Betrachtungen vom Menschen und der Menschen-Seele aus und es ist kein Zufall, daß diese Anschauung das System, das sie vertritt, eben nach dem Menschen als System der Humanität bezeichnet. Im Anschluß an die uralte Weisheit des Platonismus und des Neuplatonismus, dessen innere Übereinstimmung mit der deutschen Mystik und Lehre Christi ja bekannt ist, erscheint dem Idealismus Kants und Fichtes und des gesamten deutschen Neuhumanismus die Menschen-Seele als das Kind einer geistigen Welt, als eine „Idee“, um mit Plato zu reden, die in das System einer höheren Ideenwelt eingeordnet, aus ihr erwachsen und mit ihr dauernd verknüpft ist, die aber dem Naturgeschehen nicht schlechthin unterworfen, sondern mit einer, wenn auch bedingten, Freiheit der Selbstbestimmung ausgestattet ist. Aus dieser Anschauung erwächst die hohe Achtung vor der Menschennatur, die den Idealismus stets ausgezeichnet hat, die Lehre von dem unendlichen Wert der Menschen-Seele und der Glaube an deren Fortschritt zur Vollendung, auf dem der Glaube an den Fortschritt der Welt und der Menschheit beruht.

Aus einer solchen Auffassung des Menschen ist die Idee der „Erziehung des Menschengeschlechts“ erwachsen, und nur aus einer solchen Anschauung konnte sie erwachsen.

Wenn Sie diese Auffassung sich näher vergegenwärtigen wollen, so empfehle ich Ihnen das Studium der philosophischen Gedichte Schillers, in denen schon Friedrich Albert Lange die Philosophie des Idealismus in dichterischem Gewande am reinsten wiedergegeben fand. So singt Schiller schon in einem seiner Jugendgedichte:

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit! —
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Im Unterschied von dieser Auffassung erscheint dem Naturalismus und Materialismus der Mensch in erster Linie als ein Stück Natur, als ein Wesen, das zwar mit Intelligenz ausgerüstet ist, das seine Analogie aber nicht in einer höheren Sphäre, sondern in der uns umgebenden natürlichen Welt findet. Das Naturgesetz, das in der äußeren Welt mit absoluter Souveränität regiert, beherrscht den Geist wie den Körper des Menschen; eine Freiheit, durch die er imstande ist, das Schicksal gleichsam zu besiegen und in eine höhere Welt mehr und mehr hineinzuwachsen, gibt es für diese Weltanschauung nicht.

Und was für den einzelnen gilt, das gilt dem Naturalismus auch für die Menschheit, für deren Entwicklung und Geschichte. Auch die Menschheitsgeschichte ist nur ein Stück Naturgeschichte; nach eisernen, ehernen Gesetzen hat sie sich vollzogen und vollzieht sie sich noch heute. Die Welt ist nicht, wie Plato lehrt, ein Kosmos, der unter freier Mitwirkung selbstbewußter Kräfte zur ewigen Harmonie hinstrebt, sondern er ist ein Mechanismus, den man wohl enträtseln und studieren, an dessen Entwicklung und Fortschritt aber weder der einzelne noch die Menschheit frei, zielbewußt und wirkungsvoll mitarbeiten kann.

Gewiß ist es wahr und auch nie bestritten worden, daß die Menschen von der Natur und von ihren Trieben mit bestimmt werden, und daß sie zum Teil von dem „Milieu“ abhängig sind, in das sie hineingeboren sind. Aber wer sie zu Sklaven der Triebe und der Umwelt macht, der hebt damit zugleich die Freiheit des Geistes und die Freiheit des Willens auf; er zerstört zugleich den Begriff der Pflicht und macht die Idee der Erziehung und der Selbsterziehung zum bloßen Schattenbild; nur durch eine glückliche Inkonsequenz bleibt der Glaube an diese Prinzipien den Anhängern des reinen Naturalismus noch möglich. Wenn es keine nach freigewählten Zwecken handelnde Persönlichkeiten innerhalb der Welt gibt, so fehlt auch jede Unterlage für die Annahme, daß über der sichtbaren Welt die Kraft eines ordnenden und zweckesetzenden Geistes tätig ist.

Auf diese Weise gibt es für die Philosophie des Naturalismus nur ein letztes Ziel des Menschen, das Ziel des Sichauslebens. Wohl können damit manche andere praktische Ziele Hand in Hand gehen, auch das Ziel der Wissensbildung und der Wissensübermittlung; aber das Ziel der Willensbildung

oder eine Erziehung des Menschengeschlechts gibt es für die konsequenten Vertreter dieser Weltanschauung nicht.

So ergab sich von selbst ein starker Gegensatz, in den uns unser Kampf für die Freiheit des Geistes und für die Erziehung des Menschengeschlechts hineinführte; es war ein Kampf, der um so schwieriger war, weil wir genötigt waren, uns in einem Zeitalter, dem das Gefühl für geschichtliche Überlieferungen stark abhanden gekommen war, auf historische Personen und historische Kräfte zu stützen.

Uns erschienen die großen Männer der Vergangenheit ebenso wie alle denkenden Menschen der Gegenwart und der Vergangenheit als in das Dasein getretene Gedanken Gottes, die den Weltkörpern gleich, die um die Sonne kreisen, sich um die große Geistersonne, die sie alle umfaßt, nach den ewigen Gesetzen der Weisheit und der Liebe bewegen.

Man kann den Gegensatz des Idealismus und des Naturalismus nicht besser kennzeichnen, als es derselbe Schiller in dem Gedicht getan hat, mit dem ich schließen möchte, dem Gedicht, dessen eine Strophe also lautet:

Flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken
Und die Fluchterscheinung ist entflohen,
Und der ewige Abgrund wird sich füllen.
Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen
Und sie steigt von Ihrem Weltenthron.

Über die Gottesvorstellungen von Platon, Leibniz und Fechner.

Von

Universitäts-Professor Dr. Herm. Schwarz in Halle a. S.

Platon hat die Frage, wie die Dinge entstanden seien, zum ersten Male nach Wertgesichtspunkten und infolgedessen historisch beantwortet. Vor ihm glaubten die Philosophen, die Dinge entstünden im Verlaufe einer blinden Notwendigkeit von selbst. Im Grunde denkt noch Anaxagoras so. Wohl läßt er in den Prozeß des Werdens einen göttlichen Verstand eingreifen; aber

gleichsam nur als allmächtigen Ingenieur, als den Löser solcher mechanischen Probleme, bei denen der Philosoph nicht weiter wußte. Der „Nus“ verursacht die ersten Wirbelbewegungen, er ergießt sich in die lebenden Wesen als eine Art stofflicher Vernunft usw. Kurz, die Dinge sind nach dieser naturalistischen Auffassung da, weil sie müssen, nicht weil sie etwas bedeuten.

Anders in der historischen Betrachtung Platons. Ihm sind die Dinge nicht eine Welt von Notwendigkeiten, sondern von Werten. Sie haben einen Sinn zu verwirklichen, inhaltsvolle Zwecke zu erfüllen. Sie sind keine Lösungen mechanischer Probleme, sondern haben selber Aufgaben zu lösen, sittliche Aufgaben. Mit einem Worte, Platon stellt das Dasein der Dinge zum ersten Male konsequent unter einen Wertmaßstab. Die Dinge bedeuten ihm etwas. Die Dinge bedeuten etwas an sich: denn sie sind nicht das oder sind doch nicht voll das, was sie sein sollen. Und die Dinge bedeuten etwas für den Menschen. Sie sind gleichzeitig Hindernisse und Anreize für ihn, nach Höherem zu streben. Sie sind eine Schule für den Menschen. Auch der Mensch soll nämlich etwas, er hat insofern eine Geschichte nach der Seite der Zukunft hin: er soll die höheren Werte erreichen, sich im besondern der Idee Gottes verähnlichen. Und er hat eine Geschichte in der Vergangenheit. Aus dieser Vergangenheit erklärt sich, wie er zu jener Aufgabe für die Zukunft kommt: er soll wieder werden, was er einst gewesen ist. Seine Seele hat präexistiert und rein von allem Erdenstaube in die reinen Ideen geschaut.

Überall arbeitet hier Platons Weltanschauung mit den historischen Kategorien: Aufgabe, Zweck, Bestimmung, Wert. Die naturwissenschaftlichen Kategorien, in denen man früher gedacht hatte, treten zurück: Ursache, Notwendigkeit, mechanische Gesetzlichkeit. Gewiß sind diese auch bei Platon vorhanden und spielen keine kleine Rolle. Aber den Kern seiner Philosophie bilden die Wertgedanken, nicht die Gesetzesgedanken.

Hiermit hängt zusammen, daß Platon einen neuen Gottesbegriff entwickelt. Brauchte die anaxagoreische Kosmogonie für die Entstehung der Dinge einen göttlichen Ingenieur, so braucht Platon zur Angabe dessen, was die Dinge zu bedeuten haben, Muster. Seine Ideen sind die göttlichen Muster der Dinge. Für den Menschen, das höchste der Dinge, kann nur eine höchste Idee das Muster sein, die Idee des Guten. Die Idee des Guten

ist der eigentliche platonische Gott, Urquell und Zielpunkt der allerhöchsten Bedeutung, ein unbedingter Vollwert, die höchste Wertfülle.

Einen neuen Gottesbegriff, deuteten wir eben an, habe Platon geschaffen. Zunächst ist es ein neuer Begriff der Realität. Die Realität im vulgären Sinne ist eine schlechte, sie ist eine minderwertige Realität. Der Seinsbegriff der Masse sieht nur auf das Dasein, nicht auf das Sosein. Auf das Sosein kommt es aber an. Den Dingen, die mit uns das Dasein teilen und uns selber fehlt etwas, oft sehr viel an voller Werthaftigkeit. Wo aber etwas fehlt, Lücken und Mängel sind, da kann keine Wesenhaftigkeit und damit keine wahre Wirklichkeit sein. Wo ist sie? Darauf, werden wir sehen, läßt sich nur negativ antworten: nicht im Raume. Daß sie ist, darüber besteht kein Zweifel. Die Lücken, Mängel, das Fehlende könnten sich nicht als solche kundgeben, wenn nicht aus diesen Negativitäten ein Maß, an dem sie gemessen werden, hervorleuchtete. Gerade durch das, was ihnen fehlt, weisen alle Dinge auf eine volle und ganze Wesenhaftigkeit hin, von der ein jedes absteht. Daß sie nachstehen, beweist, es müsse etwas geben, dem sie nachstehen.

Es ist die Realität des Seinsollenden, ja mehr als das, die hier Platon zeichnet. Platons Gottheit, die Idee des Guten, hat die Realität des Seinsollenden. Wenigstens haben wir keinen besseren Ausdruck dafür. Denn wenn wir sagen, daß etwas sein soll, so liegt darin, daß es noch nicht ist. Aber für Platon ist das Seinsollende. Es ist Weltmacht, nein, überweltliche Macht. Dieses Göttliche ist der Anlage nach auch in uns. Wir kommen nicht zur Ruhe, wenn sich jene unsere Anlage nicht vollendet, und darum bedeutet es für uns ein Seinsollendes. Gebunden an die geistige Bewegung des Menschen ist, unserm Philosophen zufolge, das Göttliche nicht. Es besteht an sich, ohne uns. Wir verwirklichen nicht es, wenn unser Wesen geistig wird, sondern verwirklichen uns ihm entgegen.

Man faßt Platons Philosophie meist als Begriffsrealismus auf. Unstreitig geht sie vom Begriffsrealismus aus. Die Begriffe, auf die Sokrates hingewiesen hatte, sind für seinen großen Schüler nicht bloß logische Abstraktionen, Zusammenfassungen des Denkwesentlichen. Sie galten ihm als etwas Wesenhaftes, als metaphysische Realitäten. Nicht nur das Beispiel der pythagoreischen Zahlenlehre hat hier nachgewirkt, sondern Platon ist

deutlich aufgegangen, daß die logische Realität des Geltens dem Denken gegeben, nicht erst von ihm geschaffen wird. Aber seitdem Platon die hypostasierten Begriffe mit der Wertbestimmung des Schönen geschmückt hat, verwandelt sich sein Begriffsrealismus immer mehr in einen Wertrealismus. Nicht die logischen Begriffe der theoretischen Vernunft, sondern die Wertbestimmungen der praktischen Vernunft treten in den Vordergrund und stellen sich ihm in einem Reiche der Ideen objektiv dar. Das unbedingt Wertvolle ist mehr als ein bloßes Wunschgebilde, als das Ziel unserer besten Sehnsucht. Es ist außer uns Wesen und Wahrheit. Es ist das einzig echte Sein, während unser Existieren nur ein Gemisch von Sein und Nichtsein ist.

Ein gleich entschiedener ethischer Realismus tritt uns in der Geschichte der Philosophie nur noch einmal bei Johann Gottlieb Fichte entgegen. Auch ihm bedeutet allein das Gute das wahre Sein. Fichtes „Ich“ ist ja nicht etwa irgend ein leeres Einzel-Ich. Die Einzel-Ich sind da, um überwunden zu werden. Es ist die praktische Vernunft selber, die mit ihrem sittlichen Gehalt schlechterdings nur sich setzt und durchsetzen will und alles andere von ihrer Realität ausschließt. Das andere, auch das bloße Bewußtsein, ist damit verglichen wesenlos, irreal, ein bloßes Nicht-Ich. Es hat ein geteiltes und beschränktes Dasein von der Farbe der Negativität. Positiv ist allein die Realität des sittlich Seinsollenden.

So denkt auch Platon, und vielleicht ist bei ihm der Gedanke noch durchsichtiger. Absolute Werte sind für ihn eo ipso absolute Realitäten, und absolute Realität ist ihm eo ipso absoluter Wert. Gehen wir der Gleichung „soviel Wert soviel Realität“ sogleich weiter nach! Ihr entspricht die andere „soviel Wertmangel soviel Wirklichkeitsmangel“. Das heißt, das „bloße“ Sein ist ein Wirklichkeits-leeres Dasein und in diesem Sinne ein Nichtsein, ein μὴ ὄν. Es ist wirksam, denn es ist da, es existiert. Aber es ist wesenlos, ihm fehlt die Werthaftigkeit. Es kann für Platon nichts anderes als der leere Raum sein. Denn wo Dinge sind, da ist schon die Andeutung eines Wesens, die Nachbildung einer Idee. Hiermit ist schon gegeben, daß Gott, die Wesens- und Wertfülle, über alle Räumlichkeit erhaben sein muß.

Wir begreifen nun, wie unwillig Platon auf die früheren Kosmogonien blicken mußte. Gerade das, was den Mangel aller Werte ausdrückt, blindes Sein, gehaltlose Naturkraft, machten

sie zum göttlichen Prinzip, das strikte Gegenteil von dem, was der Denker der Ideen als göttlich erkannt hatte. Ebensowenig konnte ihm das reine Denken genügen, das Anaxagoras dem chaotischen Sein zur Seite gestellt hatte. Denn auch ein denkender Verstand, der nicht zugleich das Gute denkt und so, durch sein Wissen, am Guten teilnimmt, bleibt wesenlos. Gott aber ist Wesensfülle, nicht erst gewußter, sondern seiender Wert. Sodann: der Nus des Anaxagoras war im Raume, zwar von den anderen Dingen abgesondert, aber ein Ding neben den anderen. Aus dem Begriffe des platonischen Gottes aber folgt, daß er kein räumliches und folglich kein dingliches Sein hat. Denn Räumlichkeit oder tote Stofflichkeit ist gerade nur da, wo und soweit Mangel an Wert vorliegt.

Mögen sich darum unter den Dingen nach dinglichen Gesetzen Veränderungen abspielen, soviele man wolle, ja, möge den Lauf dieser Veränderungen die ingeniöse Technik eines göttlichen Verstandes regeln: es käme dabei nur zu ewig totem Geschehen. Jeder Vorgang innerhalb des letzteren bedeutete dasselbe, nämlich nichts. Weltbildung kann nur Bedeutungsbildung, Werterzeugung sein. Dazu kann es nur kommen, wenn zum dinglichen Dasein die undingliche Realität von Werten in Beziehung tritt.

Platon ist der erste Philosoph, der dies erkannt hat. Die Idee des Guten gewinnt bei ihm unter dem Namen des „Demiurgen" — auch der Name Architekt, d. h. Baumeister der Welt, kommt bei Platon vor — Tätigkeit und bildet ihr Wesen und das der übrigen Ideen im Stoffe nach. Erst damit ist der Beginn eines weltgeschichtlichen Prozesses erklärt. Auch das Wort „Schöpfung" hat nur Sinn, wenn es den Beginn solchen weltgeschichtlichen Prozesses, das Eintreten von Werten in eine wertleere Welt, bedeutet.

Freilich dunkelt hier ein Rätsel, das keine Philosophie jemals lösen kann. Ihm näher zu kommen läßt sich auf drei Wegen versuchen. Der erste wäre, das Unbegreifliche in die Form einer Erzählung zu kleiden. Man läßt die Realität der Werte irgendwie unter dem Bilde des Handelns in die Welt des Seienden hineingreifen. Dazu muß das überweltliche Ideelle handlungsfähig, d. h. als Persönlichkeit, eingeführt werden. An die ihrem Charakter nach unvergleichliche Realität des Wertreichs werden also Momente einer ganz anderen Seinsweise geheftet. Der Unterschied gegen das bloße Sein, bestenfalls das bloße Ichsein (Bewußtsein), erweicht

sich; aber der Prozeß der Berührung zwischen beiden Welten gewinnt anschauliche Evidenz.

Ganz unvermittelt zeigt Platons Philosophie diese Wendung. Noch eben war Gott die Idee des Guten, von allgemeinem und unpersönlichem Charakter. Als Demiurg wird er auf einmal zu einem gutgesinnten Künstler, einem Etwas, das nach konsequenter platonischer Lehre an der Idee des Guten nur teilnehmen könnte, statt sie zu sein. Er wird zu einer Persönlichkeit, die von der Idee des Guten erfüllt ist und aus ihr heraus die Dingwelt künstlerisch schafft. Der Fehler liegt nicht daran, daß die Form der Erzählung gewählt worden ist, sondern daran, daß in der Erzählung der Unterschied des ideellen und des bloß physischen oder psychischen Seins nicht festgehalten wird. Dieselbe Erzählung bei Fichte „das Ich (die sittliche Vernunft) setzt sich als ὄν, das Ich setzt sich gegenüber ein Nichtich (μὴ ὄν), das Ich und das Nichtich durchdringen sich gegenseitig (der weltgeschichtliche Prozeß)“, und alles nötigste ist gesagt. Weniger anschaulich zwar, aber der Unterschied beider Realitätsarten ist ohne Verwischung festgehalten und doch die Beziehung zwischen beiden unter den Hut eines nicht unangemessenen Begriffs gebracht.

Wer aus dem Eintreten von Werten in die wertleere Welt einen geschichtlichen Prozeß macht, drückt schon durch die Erzählungsform aus, daß sich hier kein „von selbst“ stattfindendes Geschehen abspielt. Gerade auf ein solches wollen alle „monistischen“ Deutungsversuche hinaus. So schon diejenigen, die im griechischen Altertum zur Verbesserung des platonischen aufgetreten sind. Am deutlichsten zeigt dies der Neuplatonismus. Durch einen Emanationsprozeß aus Gott, bei dem Gott in keiner Weise wirkt, soll diese widerspruchsvolle Welt entstanden sein. Das göttliche Urlicht werde durch stufenweise Abschattung immer mehr verdunkelt. Wird hier die sinnliche Realität des Physischen und Psychischen verkürzt, das doch auch da ist und wirkt, so kommt bei Aristoteles umgekehrt die unsinnliche Realität um ihr Recht. Er macht aus der jenseitigen und überzeitlichen Wirklichkeit des platonischen Wertreichs die Wirklichkeit des Künftigen im Seienden. Dadurch wird zwischen Ideen und Dingen ein bloßer Zeitunterschied eingeführt. Der Dualismus Platons ist verschwunden, aber auch der tiefempfundene Wertunterschied, auf dem er ruhte.

Das dritte wäre, weder zur Erzählung, noch zur monistischen Reduktion zu greifen. Beides ist konstruktives Verfahren, dem das analytische gegenübersteht: daß man am Bestande der gegenwärtigen Welt die Doppelnatur nachweist, ihre rationalen und irrationalen Elemente aufzeigt und die Irreduktibilität derselben klar macht. Die Versuche dieser letzteren Art entsprechen der modernen Denkweise. Euckens Philosophie gewährt dafür ein Beispiel.

Platons Demiurg steht dem Ideenreiche als nachahmender, dem Reiche des Raums als hineinbildender, gestaltender Künstler gegenüber. So hängt er von beiden ab, und seine Werke, die werdenden und vergehenden Dinge, nehmen gleicherweise an dem Seinsreichtum der überräumlichen Welt, wie an dem Realitätsmangel der Raumnatur teil. Denken wir uns jetzt die Auffassung geändert. Die platonische Idealwelt werde ihrer eigenartigen Realität entkleidet und zu einer ideellen, das ist bloß vorgestellten Welt herabgesetzt, die nur im Verstande, freilich einem göttlichen, enthalten ist. Das räumliche Dasein, das bei Platon nichtig dem Werte nach, zugleich aber hemmender Wirkungen fähig war, werde zu einem wirklichen Nichts verpflüchtigt. Stehen bleibe nur der Demiurg, nicht mehr die Idee, sondern ein Gott der Güte, nicht mehr gebunden in seinem Schaffen an Muster, die über ihm, mindestens neben ihm, stehen, und an eine Räumlichkeit, deren Mängel er in Kauf nehmen muß, sondern frei und unabhängig nach seinem Denken, seinem Wollen wirkend, die einzige und darum allmächtige Realität: so haben wir den Gottesbegriff, den, nach dem Vorgange des Alten Testaments das Christentum in der Philosophie eingebürgert hat. Wir gewinnen die Vorstellung eines allgütigen, allmächtigen und allweisen Schöpfergottes, der nach seinem ewigen Ratschlusse, nach Gedanken, die in seinem unendlichen Verstande zeitlos ruhen, in und mit der Zeit die Welt und alle Dinge aus Nichts geschaffen hat.

Ebenso grundwesentlich hat das Neue Testament die Auffassung des weltgeschichtlichen Prozesses verändert. Einig ist es mit Platon darin, daß das Weltgeschehen nicht wie ein Mechanismus abrollt oder höchstens die Probleme eines bloß technischen Verstands einschließt. Nein, in geschichtlich bedeutsamer Bewegung werden Werte gewonnen oder verloren, wird ein Sinn realisiert, erfüllen sich Zwecke. Aber bei Platon schafft wohl der Demiurg die Welt, auch lohnt und straft er. Letzteres tritt

z. B. darin hervor, daß die Seelen der Übeltäter nach der Trennung vom Körper in schlechtere Leiber übergehen müssen, die der Art ihrer Verfehlung entsprechen. Doch in den weltgeschichtlichen Prozeß mischt sich der Demiurg nicht ein. Vielmehr meint Platon mit allen griechischen Philosophen grundsätzlich, daß sich die Menschen aus eigener Kraft immer mehr mit Gott, d. i. der Idee der Güte und Gerechtigkeit, verähnlichen können. Indem sie das μὴ ὄν der Begierden überwinden, kann und wird es ihnen gelingen, den Grundkern ihres Wesens, durch das jene Idee ja nachgeahmt wird, zu entfalten. Sie sind nicht freiwillig böse. Genug, wenn das Bewußtsein ihrer geistigen Anlage in ihnen aufwacht und die Empfindung davon durchbricht, wie unbefriedigend das bloß physische Dasein und wie arm ein Leben in den Begierden ist, deren Täuschungen den sinnlichen und ehrsüchtigen Menschen umgaukeln.

Zu Mitteln solcher Erlösung werden die Nachwirkungen der Präexistenz, eines vorzeitlichen Zustands satten Glücks, in dem wir die ewigen Ideen geschaut und uns an ihrem Vollwerte beseligt haben. Die Erinnerung hieran schlummert als dunkle Sehnsucht in uns weiter. Sie läßt uns den vergleichsweisen Mangel in allen irdischen Werten, die nur Halb- und Schattenwerte sind, spüren. Die Unlust des Wünschens, das uneingestandene Gefühl innerer Leere, unstete Bedürftigkeit wird unser irdisch Los, bis wir das μὴ ὄν der uns umgebenden Dingwelt durchschaut haben. Das geschieht, nachdem uns das Gefallen am Guten, Wahren, Schönen die wahren Bedürfnisse unserer Natur eröffnet hat. Je mehr wir diese unsinnlichen Strebungen pflegen, um so mehr ahnen wir unermeßlichen Ewigkeitsgehalt. Plötzlich erhellt sich die Erinnerung, wir schauen wieder in die jenseitigen Ideen, mit überirdischem Glanze trifft uns die Lichtidee des Guten, daß wir, von ihrer Fülle und Schönheit hingerissen, fortan verwandelt werden.

Keine besondere göttliche Hilfe (außer der, die vom voreinstigen Anschauen der göttlichen Idee kommt) greift in diesen Prozeß ein. Der Mensch braucht nur sich selbst in seiner Ewigkeitsanlage recht verstehen, auf die innere Leere achten zu lernen, in der ihn die Hingabe an irdische Genüsse läßt, des tiefen Ungenügens gewiß zu werden, das alle Sinnenlust und Eitelkeit durchdringt, so wird er zur Sinnesänderung reifen. Er erwacht zu einem neuen Leben voll Ewigkeitsgehalt und tiefer

satter Seligkeit. Freilich übersieht Platon, daß nach seiner Darstellung doch auch das μὴ ὄν der physischen Stofflichkeit und leeren Ichheit an unserm Wesen teilnimmt. Es soll überwunden werden. Wird es sich freiwillig überwinden lassen? Und wird es als ein blos passiver Widerstand gegen die Sinnesänderung auftreten? Wird nicht vielmehr die natürliche Selbstbehauptung des μὴ ὄν dem göttlichen Zuge, dem Erwachen der Ewigkeitsanlage, aktiv widerstreben? Das Werden des gottähnlichen Menschen, die erwachende Einsicht in das Gute und der keimende Wille zum Guten bedroht den dunklen Kern in unserm Wesen mit Vernichtung. So wird sich unser natürlicher Wille, von dem diese dunklen Regionen und der von ihnen nicht lassen kann, gegen das erkannte Bessere viel eher ablehnend, ja feindlich auflehnend verhalten.

In diesem Zwiespalte sieht das *Christentum* den Menschen. Er kann weder aus eigener Kraft, noch will er aus seiner Doppelnatur heraus, um allein seiner Ewigkeitsanlage zu leben. Sein natürliches Wesen empört sich im Haß gegen das, was sein geistiges Wesen zur Reife bringt. Dadurch entsteht der Begriff der Sünde. Sie zieht die Strafe Gottes in ganz anderm Maße nach sich, als bei Platon die Willensfaulheit der Menschen, die von den Fesseln der Begierde umstrickt geblieben sind, die des Demiurgen. Dieser verbannt die verstockten Seelen in eine *schlechtere* Leiblichkeit, in der ihnen die spätere Möglichkeit der Besserung offen bleibt, ja erleichtert wird: weil der verstärkte Kontrast gegen den seligen Zustand der Präexistenz die Mängel des leiblichen Daseins verstärkt fühlen läßt. Der christliche Gott straft die Sünde durch ein Nachleben *allerschlechtester* Art, bei dem die einmal verfehlte Möglichkeit der Umkehr für immer versagt bleibt, die ewige Verdammnis.

Entspricht dies der Verwerflichkeit der Sünde, von der sich Gottes Heiligkeit abwendet, so verlangt andererseits die Unfähigkeit des Menschen von sich aus seine Ewigkeitsanlage zu entfalten, daß Gottes Güte in den Weltprozeß *handelnd* eingreift. Das geschieht nach christlicher Lehre nicht nur, indem Gott Mensch wurde und in menschlichem Gewande für Menschen das Vorbild reinen Lebens zeigte, während bei Platon der Seele das göttliche Vorbild nur in einer Präexistenz und nur als abstraktes gegenwärtig gewesen ist. Er gewährt auch für der Menschen Wesenswandel tätigen Beistand unter der Bedingung, daß sie an

die Sendung Christi glauben. Glauben sie, so wird ihr Wesen durch Gott erneuert. Mindestens betrachtet er sie als teilnehmend am vollendeten Leben Jesu, auch wenn in ihrem eigenen Leben die Überwindung des Nichtich nicht durchdringt. Er läßt ihnen die Straffälligkeit nach und sieht ihren Willen nur noch als unzulänglich, nicht mehr als böse an. So vereinigt sich Platons Vorstellung von einem gütigen und die jüdische Vorstellung von einem geschichtlich handelnden Gotte zum Gedanken eines tätigen Gottes der Liebe und zwar der weltumfassenden Liebe, während am Jehovah des alten Testaments nationale und ethische Schranken haften geblieben sind. Platons Philosophie ist das natürliche Mittelglied zwischen den Gedankenkreisen des alten und des neuen Testaments.

Im übrigen sind aber die neutestamentliche Auffassung von der Art, wie Gottes Güte und Gerechtigkeit im Weltprozesse wirksam wird, und die alttestamentliche von seiner Weltschöpfung nichts weniger als gegeneinander ausgeglichen. Wird hier seine Allmacht, dort seine Heiligkeit und Güte betont, so kommen beide Eigenschaften Gottes sofort in Widerstreit, wenn wir seine Weltschöpfung und seine Weltregierung zusammennehmen.

Leibniz hat sich die Aufgabe gestellt, aus den Labyrinthen jenes Widerstreits, der an den Fundamenten des Gottesglaubens rüttelt, einen Ausweg zu finden, der Gott die Ehre läßt und unser Nachdenken befriedigt. Gott hat, so lautet der bedenkliche Einwand, die Welt nach seinem Willen geschaffen, alle Dinge und die Menschen. Also hat er diesen den bösen Willen, wegen dessen er sie nachher mit ewiger Verdammnis straft, selbst gegeben. Wo bleibt da seine Güte? Zwar bietet er ihnen unter der Bedingung, daß sie an Jesu Mittlersendung glauben, seine Hilfe, mindestens seine Verzeihung, an. Aber er weiß im voraus, daß viele, ja die meisten, diesen Glauben abweisen werden und deshalb der Verdammnis anheimfallen. Warum erschafft er sie, oder, da doch alles in seiner Gewalt ist, warum lenkt er nicht ihren Willen zum rechten Glauben? Zum zweiten Male, wo bleibt Gottes Güte? Und drittens, warum lohnt und straft Gott überhaupt das Verhalten der Menschen? Sind nicht alle ihre Handlungen notwendige, unvermeidliche Folgen der Anlagen mit denen er sie schafft? Sind sie nicht doppelt notwendig durch

seine Vorherbestimmung, die alles Geschehen in der Welt von Anbeginn fest geordnet und nach unaufhaltsamem Plane geregelt hat? Wie dürfen da noch die Menschen für ihre guten und bösen Taten verantwortlich gemacht werden? Wo bleibt da Gottes Gerechtigkeit?

Kurz, das Wesen Gottes, der bei Platon die Idee der Güte und Gerechtigkeit war, den das Neue Testament als liebenden Vater aller Menschen zu verehren gelehrt hatte, scheint sich in das Gegenteil zu verkehren. Der Begriff Gottes hat zwar aus dem Alten Testamente die Eigenschaft der Allmacht gewonnen, die dem Demiurgen fehlte, aber nur, um das Moment der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit gänzlich zu verlieren.

Ein weiteres kommt hinzu. Wir brauchen nicht erst auf Gottes Weltregierung zu blicken, auf die Ungerechtigkeit und Ungüte, mit der er Wesen straft, die er selber zu Schuld und Sünde vorherbestimmt hat. Die Welt als solche zeigt neben dem moralischen Übel der Schuld Übel und Schmerzen aller sonstigen Art. Wieviel psychisches und physisches Leid tritt uns da entgegen, Krankheit und Alter, das Grauen des Todes, die grausamen Kämpfe der Geschöpfe untereinander, die Verwüstung von Naturereignissen! Das alles lastet nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf den unschuldigen Tieren. Solche Übel sind da, also hat sie Gott gewollt. Deshalb war Gott kein Gott der Güte. Eher könnte man schließen, daß ein allmächtiger Teufel diese Welt mit den tausendfach gequälten Geschöpfen geschaffen habe.

Gegen alle die genannten Einwände übernimmt es Leibniz, die Sache Gottes zu verteidigen. Ihm gebühren, will er zeigen, in Wahrheit die Prädikate, die ihm das Evangelium zuschreibt, Allmacht, Allweisheit, Allgüte. Aber nicht nur an den Prädikaten, sondern sogar an der Geschichtlichkeit Gottes hatten sich zu jener Zeit Zweifel erhoben. Spinoza hatte zum ersten Male seit dem Altertume gewagt, wieder einen naturalistischen Gottesbegriff einzuführen. Gott sei die allwaltende Natur, die ewige Gesetzlichkeit des Universums, ein mathematisches Fatum ohne Intelligenz und Wahl, als dessen Folgen sich alles Einzelsein und alles Geschehen in der Welt mit Notwendigkeit ergäbe. Der Gegensatz zu solchem Spinozismus bezeichnet die andere Aufgabe, die sich Leibniz gestellt hat, nämlich zu zeigen, daß die Schöpfung aus der freien Wahl, dem weltgeschichtlichen Entschlusse Gottes, nicht aus blinder Notwendigkeit hervorgegangen ist.

Beide Themata gehen bei Leibniz ineinander über. Sie weisen zusammengefaßt wie von selbst auf die platonische Philosophie zurück. Platon hatte zum ersten Male dem vorsokratischen Naturalismus gegenüber einen weltgeschichtlichen Prozeß angenommen, den Gott als eine freie Intelligenz mit der Tat seiner Schöpfung hatte beginnen lassen, und er hatte dem griechischen Volksglauben gegenüber zum ersten Male einen Gott der Güte gelehrt. Was die kühne Intuition des Griechen vorweggenommen, versucht Leibniz streng zu beweisen und durchzuführen.

Gott, führt Leibniz zunächst aus, ist eine freiwählende Intelligenz. Spinoza nahm Gott die Einsicht und die Wahl, indem er ihm nur eine mathematische Gesetzlichkeit ließ, aus der alles notwendig hervorgeht (391)[1]. Zu dieser Auffassung mußte jener Denker kommen, weil er in der ursächlichen Abfolge und Verkettung alles Gegebenen eine logische Notwendigkeit erblickt hatte. Leibniz weist darauf hin, daß die kausale Notwendigkeit das Andersseinkönnen nicht ausschließt. In einem Dreieck müssen die drei Winkel zwei Rechte betragen, es kann nicht anders sein. Das Gegenteil anzunehmen ergäbe einen Widerspruch. So sieht die logische, mathematische Notwendigkeit aus. Daß aber z. B. eine bewegte elastische Kugel einer anderen Bewegung mitteilen müsse, folge nicht von selbst. Es sei a priori ebensogut denkbar, daß nach der Berührung beide Kugeln ruhen. Kein Widerspruch verbiete solche Annahme. Beobachten wir dennoch überall, daß sich mit elastischem Stoße Bewegungsübertragung verbinde, so müssen wir für diese Verbindung zwar Notwendigkeit annehmen. Aber sie ist nicht von der Art der vorhin geschilderten mathematischen Notwendigkeit, sondern kann nur eine gesetzte Notwendigkeit sein. Alle sogenannten Natur-„gesetze“ sind ganz eigentlich (im Unterschiede von der mathematischen) „gesetzte“ Notwendigkeiten, d. h. solche, die auf den Machtspruch einer weltschöpferischen Intelligenz hinweisen[2].

Jene Notwendigkeit wäre näher eine „moralische“, wenn man nachweisen könnte, daß für die Einsetzung gerade dieser Naturregeln, für die ausnahmslose Verknüpfung gerade dieser

---

[1]) Die Klammern geben die Seitenzahlen der „Theodicee“ von Leibniz in Bd. 71 der Philos. Bibliothek v. Kirchmanns an.

[2]) 102; vergl. 271 „diese Verbindungen und Verkettungen kann allein Gott herrichten“.

Wirkung mit dieser Ursache (statt einer beliebigen anderen) ein ethischer Gesichtspunkt das Maß abgegeben hat.

Vorerst läßt sich aus der Art, wie Gott Ursache und Wirkung verknüpft hat, seine Weisheit nachweisen. Leibniz macht hier auf die Allgemeinheit der Naturgesetze aufmerksam (269). An sich hätte den weltschöpferischen Willen ja nichts gehindert, ganz unregelmäßig einer und derselben Ursache bald diese bald jene Wirkung zu gesellen. Die kausalen Verbindungen der Natur sind aber nie von dieser willkürlich wechselnden Art. Sie sind es ebensowenig, wie von jener spinozistischen selbstverständlichen Notwendigkeit; sondern wir sehen deutlich, der Gott, der sie zu Gesetzen eingerichtet hat, hat die Ordnung der Unordnung und Willkür vorgezogen (26, 257). Daß er mit Wahl und Einsicht nach dem Prinzip der Vollkommenheit und Ordnung (370, 373) verfahren ist, zeigt sich auch darin, daß die Dinge der ganzen Welt verknüpft sind. So vollkommen stimmt alles im Universum zusammen, daß aus jedem Teile desselben das Ganze herausgelesen werden kann (382).

Schon Platon hatte die oberste Idee zugleich als Idee der Harmonie bezeichnet und auf das Abbild dieser Harmonie in der Schöpfung des Demiurgen hingewiesen. Ähnlich Leibniz. Auch sein weltschöpferischer Verstand liebt die Harmonie und wählt sie, nicht Zusammenhanglosigkeit und Unordnung, zur Signatur der Welt. Darum will er mit den einfachsten und gleichförmigsten Mitteln das Vollkommenste leisten (147, 272, 370), darum bindet er das Abwesende an das Anwesende, das Künftige an das Vergangene. Indem die erste Art der Verknüpfung die Zeiten, die zweite die Orte eint (26), wird das ganze Universum, wie ein Ocean, aus einem Stück. Die leiseste Bewegung dehnt ihre Wirkung in die weiteste Entfernung aus (104). Aus dieser Art des Wirkens erkennen wir, wie die göttliche Ursache ist. Gott ist ganz Ordnung. Er bewahrt stets die Richtigkeit der Verhältnisse, und er bewirkt die allgemeine Übereinstimmung (4). Mit Recht verwirft deswegen Leibniz alle besonderen Wunder des Weltschöpfers. Sie würden seiner Weisheit widersprechen. Es gibt, bemerkt er, nichts weniger Vernünftiges als fortlaufende Wunder (187). Wenn Gott Wunder verrichtet, so folgt, daß er für die einzelnen Ereignisse nur das will, was die Folge einer Wahrheit oder eines allgemeinen Willens ist (271).

Wir hatten gesehen, der Schöpfer der Welt ist weder eine blinde (442, 447), noch eine willkürliche Macht (452). Keine blinde Macht ohne Einsicht und Vernunft, die wie Spinoza wollte, nur durch die Notwendigkeit ihres Wesens, nicht durch die Wahl ihrer Weisheit wirkt (242, 446): denn eben weil uns die Dinge und Ereignisse, desgleichen ihre kausalen Zusammenhänge als bestimmte entgegentreten, und dennoch keine eigene logische oder innere Notwendigkeit für die Art der Verknüpfung und Bestimmtheit, die wir bei ihnen antreffen, besteht, ergibt sich, daß diese Bestimmtheit und gerade nur diese Bestimmtheit für sie eingesetzt worden sein müsse (256). Wirkte eine blinde Notwendigkeit, so wäre nicht abzusehen, warum sich nicht alles Mögliche verwirklicht haben sollte (266). Dann gäbe es keinen Grund, warum dieses, z. B. die Ausdehnung des Raumes nach drei Dimensionen, ist, und etwas anderes, das logisch gleich gut möglich wäre, z. B. die Ausdehnung des Raums nach vier Dimensionen, nicht ist (512). Ist also von dem unendlich Vielen, was hätte sein können, Einiges in der bloß logischen Möglichkeit verblieben, Anderes, was sich vor jenem nicht etwa durch eine innere logische Notwendigkeit auszeichnet, zur Wirklichkeit gekommen, so kann diese Wirklichkeit nicht aus dem bloßen Wesen der Dinge hervorgegangen sein, sondern muß durch etwas ihnen Äußerliches, das über ihnen steht, nämlich durch den Willen Gottes, veranlaßt worden sein (436). Und auch eine willkürliche Macht ist Gott nicht Wir sehen, daß ihn Gründe, mindestens theoretische Gründe der Einheitlichkeit, Einfachheit und Regelmäßigkeit geleitet haben müssen, um nicht ein ordnungsloses Chaos, sondern ein durchgängig geordnetes und verknüpftes Universum zum Gegenstande seiner Schöpfung zu nehmen (437).

Ist nun aber dieser mächtige Weltschöpfer auch ein Gott der Güte? Können es ethische Gesichtspunkte gewesen sein, die ihn bewogen haben, so viele Qualen und Schmerzen, so viele Schlechtigkeit und Sünde in der Welt zuzulassen? Wäre Gott ein Gott der Güte, so könnte er, scheint es, unmöglich jene Qualen und Schmerzen, wäre er ein heiliger Gott, könnte er unmöglich Schuld und Sünde ins Dasein gerufen haben. Seiner Allmacht stand es ja frei, eine leidenlose und sündenfreie Welt zu schaffen. Tierische Geschöpfe zur Qual und Menschen zur Schuld zu bestimmen, will uns nicht als ein Werk der Güte, sondern der Bosheit und Unbarmherzigkeit erscheinen (260).

Leibniz löst geistvoll alle Schwierigkeiten, indem er aufstellt, Gott habe keine bessere Welt als diese erwählen können. Die Güte des Allmächtigen zeige sich darin, daß er mit unserer Welt die beste aller möglichen geschaffen habe (179, 199, 286). Die Wahl des Besten sei das tiefheilige Prinzip, das seinem großen Schöpfungsentschlusse zugrunde liege (290, 486). Andere Motive, meint der Autor der Theodicee, sollten wir bei Gott überhaupt nicht suchen. Die Tatsache, daß er diese Welt geschaffen, beweise genug, daß sie von allen denkbaren die beste gewesen sein müsse (435, 192, 206). Von jenen Anklagen gegen Gott bleibe bei genauerer Erwägung nicht eine stehen. Vielmehr sähen wir, nachdem die Wolken des Zweifels zerstreut seien, seine Weisheit und Güte doppelt herrlich hervorleuchten (92).

Man müsse, führt unser Philosoph aus, metaphysische, moralische und physische Übel unterscheiden (114).

Das *metaphysische* Übel ist, daß alle geschaffenen Dinge Mängel ihres Wesens zeigen. Platon hatte dies so erklärt, daß die Nachahmungen, die der Demiurg von den ewigen Ideen bildet, vom μὴ ὄν der Räumlichkeit infiziert werden. Neben der göttlichen Wirksamkeit stehe gleich ewig das leere stoffliche Sein als hemmender Faktor. Den allmächtigen Gott der Bibel hindert keine Schranke eines Seins außer ihm. Sein Wille schafft die Dinge nicht aus einem schon gegebenen, wenn auch noch so bestimmungslosen Etwas, sondern aus Nichts (407). Aber wohlgemerkt fügt Leibniz hinzu, nur die Existenz, das zeitliche Sein der Dinge stammt von Gottes Willen. Ihre Wesenheiten (oder essentiae) ruhen überzeitlich, von Ewigkeit her in Gottes Verstande. Nicht nur die Wesenheiten der gegebenen Dinge ruhen darin, sondern die Vorstellungsformen von allen, die überhaupt möglich sind. Unzählige reiche ideale Möglichkeiten (250) stehen vor Gottes Denken, seinem unendlichen Verstande entquellen von selbst *alle* Formen möglicher Wahrheit (103, 254, 256, 398). Der Verstand Gottes ist der Ursprung aller Wesentlichkeiten (258, 485), wie sein Wille das Dasein einiger derselben (364). An jenen Wesentlichkeiten und allem was sie logisch einschließen, kann Gott nichts ändern (252, 113, 116, 285, 287), er kann ihnen nur das Dasein geben oder verweigern (250, 259). Gott kann z. B. nicht bewirken, daß $2 \times 2 = 5$ ist. Das verstieße gegen die Natur der ewigen Wahrheiten, die er in seinem unendlichen Verstande vorfindet (262). Vielmehr, was aus den Naturen

(essentiae) der Dinge notwendig folgt, das muß Gott mit ins Dasein entlassen, wenn er jenen Naturen überhaupt das Dasein verleiht (133, 180). Leibniz' Gott ist im Grunde doch nur der platonische Demiurg, der vor den gegebenen unwandelbaren Urbildern alles Denkbaren steht, wenn sie auch in seinem eigenen Verstande eingeschlossen sind.

Unter jenen essentiae aller möglichen Dinge findet Gott eine und nur eine vor, die bereits verwirklicht ist, seine eigene. Dieser kann er das Dasein nicht erst geben und braucht es nicht. Er kann weder sich schaffen noch einen Gott neben ihm. Beides wäre ein Widerspruch (121, 265, 464). Von dieser essentia einer allvollkommenen Substanz, seiner eigenen, müssen notwendig alle übrigen essentiae abweichen und mindere Grade der Vollkommenheit aufweisen. Will also Gott überhaupt eine Welt der Dinge schaffen, d. h. will er einer oder der anderen jener essentiae, richtiger einem ganzen verketteten Universum derselben, Dasein verleihen, so kann er sie nur mit den Unvollkommenheiten schaffen, die logisch in ihrem Wesen enthalten sind. Sie müssen, wenn er sie ins Dasein treten läßt, so ins Dasein treten, wie es ihren Naturen entspricht. Die Quelle des metaphysischen Übels, sehen wir nun mit Leibniz ein, liegt nicht in Gott, sondern in den Naturen der Dinge, sie liegt schon in ihren idealen Möglichkeiten, nämlich darin, daß alle geschaffene Kreatur ihrem Begriffe nach, im Unterschiede von der essentia Gottes, mit Unvollkommenheit behaftet sein muß (396, 398, 221).

Die zweite Art des Übels sind die physischen, die Leiden und Schmerzen, die wir bei allem antreffen, was auf Erden lebt. Gott hat sie, erklärt Leibniz, ins Dasein gerufen, weil es der Plan der besten Welt mit sich brachte. Sie sind für den Schöpfer kein Selbstzweck; sein „vorangehender" Wille richtet sich nicht darauf, sondern verwirft sie (114 ff., 183, 508). Wohl aber sind sie nötige Mittel oder wenigstens Bedingungen, die er braucht, um ein größeres Gutes, ja um das größtmögliche Gute hervorgehen zu lassen (294). Sein alles zusammenfassender, „nachfolgender" oder beschließender Wille kann sie zur Verwirklichung des Besten nicht entbehren (116, 196, 180, 226). Steht es nämlich, wie wir gehört haben, bei Gott, jeder möglichen essentia, der er will, das Dasein zu verleihen, so verwirklicht er doch von den unzähligen, die mitsamt ihren tausendfältigen Verknüpfungen vor seinem unendlichen Verstande stehen, nur wenige. Genauer,

er verwirklicht, da er nie etwas Vereinzeltes beschließt (262), nur eine einzige Kombination von solchen. Wie sie zusammenpassen, wie sie sich zu einer Welt, einem Universum, des größtmöglichen Gesamtglücks[1]) zusammenfügen, darauf kommt es ihm an (434).

Um dies näher auszuführen, Gott will, daß Glück und Seligkeit sei. Kann Glück und Seligkeit nicht sein, ohne daß Leid und Schmerz in Kauf genommen wird, so zieht Gott eine Welt, in der Glück und Seligkeit überwiegt, dem leeren Unsinn eines Nichts vor, bei dem die Majestät der unorganischen Schöpfung, all das Entzücken, die Freude, die Liebe empfindender Wesen überhaupt fehlen würde (486). Es sei ein töricht vermenschlichender Maßstab, den man an Gott anlege, zu meinen, daß er alles nur auf unser Wohl oder Wehe abgezweckt habe. Man solle überhaupt nie ein einzelnes Stück betrachten, wenn es sich um ein Urteil über das Ganze handle (206, 277 ff., 434) und man solle am wenigsten in der Menschheit das wichtigste Stück der Schöpfung erblicken (181, 186, 205, 368). Gottes Verhalten richte sich nach der allgemeinen Ordnung, nicht nach menschlichen Bedürfnissen (171, 185, 435), womit der spätere Pessimismus Schopenhauers a limine abgewiesen ist. Leibniz erinnert an die Heere der Tiere und Scharen der Engel (428), an die Wunder der leblosen Dinge auf unserm Stern (301), an all die anderen Welten, die unzähligen Sonnen und Planeten, die neben der Erde im unermeßlichen Raum kreisen (112, 192). Und das alles bildet erst die eine, wirkliche Welt, die Gott ins Dasein gerufen. Außerdem aber haben seinem unendlichen Verstande unzählige andere Kombinationen von Dingen und Ereignissen, Glück und Leid, Tod und Leben, vorgeschwebt (262, 266). Das Gesamtbeste jeder dieser möglichen Welten habe er verglichen. Aber nur auf Seite der einen, die er wirklich geschaffen, sei das überwiegend Gute gewesen. Sie habe er als die herrlichste in ihrer Schönheit, als die höchste an Seligkeit befunden (422). Darum habe er ihr und nur ihr das Dasein gewährt. Denn nur durch die Wahl des Besten konnte sein Wille bestimmt werden (116, 129, 484).

Es läßt sich erwarten, daß sich bei dem so gewonnenen Gesichtspunkte auch das Dasein des moralischen Übels in Harmonien

[1]) Man denke an die utilitaristische Formel „Das größte Glück für die größte Anzahl", nur daß es sich bei Gott nicht bloß um das Glück von Menschen, sondern alles Lebendigen handelt.

auflöst, daß auch die Existenz von Sünde und Schuld keinen Anlaß mehr bietet, an Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zu zweifeln. Gewiß will Gott die Sünde und Schuld ebensowenig wie das physische Übel (432). Sein direkter Wille wendet sich von ihr ab. Aber er findet, indem er alles im Zustande der Möglichkeit vorher erwägt (150), daß sie im angemessensten Plan als eine conditio sine qua non mit enthalten sind. Deswegen läßt sein abschließender Wille sie zu (181, 226, 421 ff., 450).

Zur rechten Angemessenheit des Weltganzen und zum Begriffe der göttlichen Heiligkeit gehört auch, daß Gott die Sünde, wo immer er sie in dem freien Willen eines Geschöpfs antrifft, bestraft. Sonach bleibt noch zu beweisen, daß der freie Wille der Geschöpfe, zumal der Menschen, nicht dadurch aufgehoben wird, daß Gott den Weltlauf bis in die einzelnsten Handlungen der Menschen von Ewigkeit vorher weiß, und daß er jenen Weltlauf erst durch sein eigenes „fiat!" in die Wirklichkeit umgesetzt hat (133) und durch seinen stetigen Beistand erhält. In der Tat kann keine Rede davon sein, daß das Vorherwissen Gottes oder seine zur Welterhaltung hergeliehene Kraft irgendwie als Fatum in den Handlungen der Menschen wirksam wird (133, 396).

Es ist mit Gottes Vorherwissen nicht anders, als es sich mit dem unsrigen verhält. Dadurch, daß wir z. B. von einer vorausberechneten Sonnenfinsternis erkennen, wann, wo und wie sie geschieht, bleibt die Art ihres Geschehens ganz unberührt. Analog hat Gott die Menschen mit ihrem freien Willen von Ewigkeit her vorausgesehen (364, 423, 430). Frei, wie wir sind, waren wir im Zustande der Möglichkeit schon in Gottes Vorstellung (135, 221, 234, 250). Unsere freie Wahl besteht darin, daß wir uns z. B. für oder gegen das Sagen einer Lüge entscheiden können; nie ohne Grund, aber wir können immer einen überwiegenden Grund, sei es für das eine, sei es für das andere, finden, und entschließen uns dann frei (132, 358, 390, 431, 525). In beiden Möglichkeiten hat Gott unsern freien Willen von Anbeginn vorhererblickt (290, 421), und er hat die Folgen für den Gesamtlauf der Welt erwogen, die sich bei der allgemeinen Verknüpfung aller Dinge, sei es aus meiner Lüge, sei es aus meinem Wahrheitsbekenntnisse, sei es aus meinem Schweigen, ergeben würden: drei mögliche Universa, die sich in Gottes kombinierendem Verstande an die so oder so erfolgende Erscheinung meines freien Willen angeschlossen haben.

Welchen Entscheid ich wähle, ich wähle frei. Aber für Gott bleibt es nicht mehr frei, welchen moralischen Gesamtwert die Weltverläufe, die mit den Entscheidungen meines Willens verkettet sind, annehmen. Diesen Gesamtwert rechnet er sich für jede Entscheidung heraus, und wo er den höchsten Gesamtwert findet, da beschließt sein Wille das fiat. Es ist die Welt, in der wir jetzt leben. Sie ist wirklich geworden, weil gerade dieser Entschluß meines freien Willens in Gottes Voraussicht den angemessensten für eine möglichst vollkommene Ordnung der seienden Dinge bedeutet hat. Für ihn hat er deswegen von Ewigkeit her die Wirklichkeit zugelassen und gewährt sie mir auch jetzt durch seinen Beistand. Die Art meiner Willensentscheidung, die völlige Freiheit meines Wählens, ist dabei unberührt geblieben. Gott hat sich ja nicht meinen Willen durch die folgende Handlung, sondern er hat sich die folgende Handlung durch meinen Willen und durch meine Handlung den moralischen Zustand der ganzen Welt bestimmt gedacht. Genau so ist dann durch sein Schöpfungswort mein freier Wille und dessen autonomer Bescheid der Wirklichkeit übergeben worden. Ich muß mit Recht Strafe leiden, wenn mein Willensentschluß böse ist. Aber dieser böse Willensentschluß mit seinen Folgen, zu denen auch meine Strafe gehört, ist ein unerläßliches Glied im Dasein dieser Welt als der besten von allen.

Dann bin ich also, lautet der letzte Einwand, zur ewigen Verdammnis prädestiniert? Vielleicht ja, lautet Leibniz' Antwort, vielleicht bist du prädestiniert, wenn auch nicht genötigt, zur ewigen Verdammnis; vielleicht nicht. Gott wird dich richten, wie es die Art deiner Entschließungen verdienen wird. Wie immer aber du wollen wirst, du wirst frei wollen. Wirst du strafwürdig wollen, so wird die Strafe nicht ausbleiben. Ob du aber böse wollen wirst, Gott mag es voraussehen, uns Menschen ist es verborgen. Da siehe du selbst zu. Du bist zum Herrn deiner Entschließungen geschaffen, sie stehen bei dir. Wir sollen daher, mahnt Leibniz, unser Schicksal tätig gestalten. Wie wir es gestalten werden, so ist es uns bestimmt. Kein „faules Sophisma“ (135), kein fatum Mahometanum (525), sondern Arbeit und Tätigkeit (10 ff., 437)! Gerade durch das, was wir als freie Wesen wollen und tun, verwirklicht sich Gottes heiliger Weltplan; und nur diejenigen werden darin die Opfer, die es durch eigene Schuld zu sein verdienen.

Bei Platon gibt es eine „Weltseele“, das höchste der erschaffenen Wesen, ein Ab- und Ebenbild der Gottheit. Sie ist Träger und Grund der Harmonie in der irdischen Welt, wie sich in Gott die Harmonie des Ideenreichs verkörpert. Jene höchste Schöpfung des Demiurgen ist von den späteren selbst zum göttlichen Prinzip erhoben worden. Die Stoiker strichen das Reich der Ideen, sie strichen die Person des Demiurgen und behielten zur Charakterisierung der Gottheit einzig den Begriff der Weltseele zurück. Auf diese hat sich ihnen der ganze Reichtum platonischer Gotteskonzeptionen reduziert, wie andererseits im Christentum allein der Demiurg übrig geblieben ist, dessen Prädikate zur höchsten Erhabenheit gesteigert, in dessen Verstand die Ideen, in dessen Willen die existierenden Dinge versenkt sind.

Es ist klar, daß ein Gott, den man mit den Stoikern als Weltseele denkt, in ganz anderer Weise mit der Welt der Dinge verflochten ist und an ihr teilnehmen kann als der Schöpfergott der Bibel, der die Dinge, die er aus dem Nichts schafft, wie ein Nichts unter sich sieht. Jener wird die Schmerzen der Geschöpfe wie eigene fühlen; dieser mag, hoch erhaben über Raum und Zeit, in seliger Zufriedenheit in einem jenseitigen Himmel thronen, von den Qualen und Leiden der irdischen Wesen unberührt. Mögen sie die Dissonanzen der Schöpfung (434) auf sich nehmen, während ihn die Harmonie des Ganzen befriedigt! Merkwürdig, daß man gerade dem Gotte des Christentums jene überweltlichen Prädikate verliehen hat. Dasselbe Christentum, das von der innigsten Teilnahme Gottes für die Menschen ausging, entrückt ihn mittels einer geschraubten Dogmatik in unfaßbare Ferne und Höhe. An dem liebenden Vater aller Menschen, sollte man meinen, wäre das Merkmal der Liebe viel verständlicher und selbstverständlicher, wenn die Welt kein Schemel unter seinen Füßen, sondern in ihn eingebettet, er selbst als göttliche Seele durch ihre Weiten hingegossen wäre. Zugleich würden die Funktionen, die Gottes Liebesbetätigung dienen, seine Allgegenwart und Allwissenheit, viel faßlicher werden.

Weit weist Leibniz diese Denkweise zurück. Das Universum, meint er, sei nur ein blinder Haufe stofflicher Dinge (447) und könne darum niemals wie eine Substanz oder ein lebendes Wesen angesehen werden (261). Diejenigen also irren, die aus ihr einen Gott machen (Spinoza) oder ihn als die Seele der Welt auffassen (Stoiker). Gott als Weltseele anzusehen heiße ihn, der intelligentia

extramundanea oder supramundanea sei, in den Kreis der geschaffenen Dinge herabziehen. Die Folge wäre, daß das Gute im Universum Gott Vergnügen gewähren, die Sünde ihn beleidigen, in Zorn versetzen müßte (280). Allein Gott könne in seiner Erhabenheit weder Kummer noch Schmerz noch Unbequemlichkeit erleiden. Sein Wille trage dadurch, daß und weil ihm die Wahl des Besten natürlich sei, ein übergeschöpfliches Glück in sich selbst (437).

Der Stein, den Leibniz verwirft, wird zum Eckstein im System Fechners.

Fechner behandelt zum Teil dieselben Probleme wie Leibniz, setzt aber viel weniger christliche Dogmatik als dieser voraus. Während sich nämlich Leibniz' Gottesspekulation auch an bedenkliche Lehrsätze der Kirche, z. B. den von der ewigen Verdammnis, anschloß, wahrt sich der neuere Denker der kirchlichen Überlieferung gegenüber das Recht der Kritik. Der Hauptfehler der christlichen Dogmatik sei, spricht er offen aus, ihr extremer Supranaturalismus, die Lehre von dem in jeder Beziehung extramundanen Gott (M 181). Unbegreiflich, daß man ihm trotzdem die Allgegenwart in der Welt beigelegt habe. Stehen sich doch dazu Gott und Welt viel zu unvermittelt gegenüber! Dem Griechentum, führt Fechner aus, sei die Welt voll von Göttern gewesen. Im Christentum ist sie gänzlich gottleer, zu einer großen geistigen Öde geworden. Nur eine Art magischer Einwirkung findet von oben auf sie statt. Wohl sagt man, Gott liebe seine Geschöpfe. Aber andererseits schreibt man ihm eine abstruse Unveränderlichkeit zu und läßt ihn rein in sich selig sein, allen Leiden der Kreatur entzogen. Die gottesöde Welt sei dann von der Wissenschaft noch mehr verödet worden. Farben und Töne habe man aus ihr herausgenommen und blinde, stumme Wellenzüge, die nur in der Empfindung von Menschen und Tieren leuchten und tönen, übrig gelassen.

Für unsern Philosophen dagegen sieht Gott mit allen Wellenzügen des Äthers, hört er mit jeder Erzitterung der Luft, und unser Sehen und Hören ist nur eine Abzweigung des seinen. Wie unser Leib nur ein Teil der ganzen umgebenden Körperwelt, ist unser Bewußtsein nur ein Teil des allumfassenden Bewußtseins Gottes. In ihm leben, weben und sind wir im strengen und eigentlichen Sinne des biblischen Worts, das freilich bei den

Vertretern der traditionellen „Nacht"-Ansicht zur hohlen Phrase geworden sei. Kurz, Fechner, der Philosoph der „Tagesansicht", faßt Gott mit aller Entschiedenheit als Weltseele auf. Nicht als wäre Gottes Bewußtsein nur einfach die Erweiterung des menschlichen. Unser Seelenleben wird von ihm nicht nur ein- und umschlossen, sondern übergipfelt. Alles, was in unser und anderer Bewußtsein fällt, fällt auch in Gottes. Er fühlt, in einem unteren Gebiete seines Wesens, alle Lust und Freude, aber auch alles Leid seiner Geschöpfe mit (80)[1]. Aber Gottes Bewußtsein hat darüber hinaus seine eigenen höheren Beziehungen, die sich auf der Unterlage der endlichen Bewußtseine erheben. Sein Geist, statt nur die Summe der geschöpflichen Geister zu sein, übersteigt sie alle mit höheren Beziehungen und einer höchsten Einheit (83). Gott wird also über uns alle hinaus noch größere und höhere Leiden als wir empfinden, die aus Beziehungen erwachsen, welche über das einzelne Geschöpf hinausgreifen; aber ebenso wird er Ergänzungen und Versöhnungen dieser Leiden aus höheren Gesichtspunkten in sich tragen, die über uns hinausgreifen (82, 34). Gibts doch auch im Menschen über einem niederen ein höheres geistiges Gebiet, über sinnlichen Trieben den höheren Willen, über dem Sehen des Auges die höhere Einsicht, über niederer Lust die höhere Freude. Das Höchste im Menschen aber ist noch ein Niedriges in Gott (50, 108).

In diesem Aufstiege des göttlichen Bewußtseins, das alle einzelnen und endlichen Lebenskreise gleichzeitig in sich zusammennimmt und als höhere Spitze über sie hinausreicht, ist Gottes Erhabenheit zu suchen. So ist sie von allem Anthropomorphismus geschützt und besteht doch nicht in jener abstrakten Verjenseitigung und Loslösung Gottes von allen Bezirken des geschöpflichen Daseins. Der Ewige gleicht einer Pyramide: nicht ihrer Spitze, die den Inhalt der Pyramide außer sich hat, sondern dem Zusammenhange der Pyramide, der ihn in sich hat (30); oder einem Bauwerke: die höchsten Teile bestehen nicht in unerreichbarer Höhe für sich, sondern werden durch einen Unterbau emporgetragen. Es treppt und stuft sich von unten herauf nach oben, gliedert und untergliedert sich, ohne daß die Einheit des Ganzen zerbricht (24, 30).

[1]) Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf „die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht von G. Th. Fechner. 2. Aufl. Leipzig Breitkopf und Härtel, 1904." Über vorgesetztes M siehe später!

Mit diesem Gleichnisse ist schon angedeutet, daß sich nach Fechner der Aufstieg des göttlichen Bewußtseins durch einen mannigfach vermittelten Stufenbau vollzieht. Wie zu unserm kleinen Leibe unsere kleine Seele gehöre, sei die ganze Erde der Leib einer höheren, umfassenderen Seele, des Erdplanetengeists, eine Zelle des Erdleibs unser Leib, eine Empfindung im Bewußtsein der Erdseele unsere Seele. Alle Planetengeister zusammen seien wiederum eingebettet und eingesenkt in das Leben Gottes. Sein Bewußtsein umspanne und beseele das ganze All, alle Zusammenhänge der unteren Stockwerke gleichsam in sich zusammenfassend und sie übergipfelnd (M 159). Fechner erneuert hiermit die ahnungsvollen Mythen von Engeln und Dämonen. Er läßt jene griechische und jüdische Welt von Mittelwesen zwischen Gott und Menschen wieder auferstehen[1]), die von der christlichen Dogmatik beiseite geschoben worden war.

Wie die Kirche keine Mittelstufen zwischen Gott und Mensch kennt, kennt sie auch keine Mittelstufen des Nachlebens. Mit Entschiedenheit weist sie die heidnische Vorstellung von der Seelenwanderung zurück, die einst Platon so sinnig in seine Lehre eingefügt hatte. Nach ihm gewähren immer neue Existenzbedingungen den fehlervollen Seelen Gelegenheit, ihre Schlacken abzustreifen und sich zu reiner Sittlichkeit hindurchzuarbeiten. Das Christentum läßt die Entscheidung zwischen gut und böse nur einmal zu, im gegenwärtigen Leben. Ist dasselbe vorüber, so folgt, je nachdem wir die Seite des Glaubens oder Unglaubens ergriffen haben, ewige Strafe oder ewige Gnade. Sicherlich ist diese Denkweise von unermeßlichem Ernste. Mit erhabener Strenge drängt sie jeden einzelnen Menschen, seine Augenblicke zum Sinneswandel zu nützen. Da gilt kein laues Aufschieben, keine faule und bequeme Selbsttäuschung, als dürften wir es mit unseren jetzigen Pflichten leicht nehmen, weil uns doch eine spätere Existenz von selbst bessern werde. Es gibt kein naturalistisches oder supranaturalistisches Hinüberleben in einen ethischen Zustand. Nach dem Tode kommt das Gericht.

Der feierlichen Würde des Sittengesetzes ist diese Vorstellung weit angemessener als jede andere, und sie ist von tiefem erzieherischen Werte für uns. Aber Gott wird von ihr nur zu leicht aus einem Richter in einen Rächer verwandelt Sie bringt

[1]) Auch Leibniz glaubte an besondere Gestirnsseelen, aber seine Auffassung war monodologisch, Fechners ist synechologisch.

in sein Wesen, trotz Leibniz, einen unheilbaren Widerspruch. Aus Liebe zu seinem Ebenbilde hat der Ewige den Menschen freie Wahl zum Guten oder Bösen, Glauben oder Unglauben gelassen und verhängt doch über die kurzfristige Entscheidung des Staubgeborenen, die Eintagsentscheidung zur Sünde, die mit so vielen Lockungen natürlicher Lust ausgestattet ist, ja er verhängt schon über die Nichtentscheidung zum Glauben ewige Höllenpein. Sollte sie zu brechen der „Allgütige" keinen Willen oder der „Allmächtige" keine Macht haben? Wie gäbe es ein Drittes! (53). Nach Leibniz soll Gottes freies Wählen der „besten Welt" das dritte sein. Sein transzendenter Gott, der der Welt in losgelöster Existenz gegenübersteht und schon, ehe sie ward, über ihr Dasein bestimmt, hat es freilich leicht sich im Spiele seiner göttlichen Phantasie Welten über Welten auszudenken und mittels eines bloßen Rechenkalküls die Chancen aller möglichen an Lust und Schönheit zu vergleichen. Seine göttliche Fülle bleibt ja außer der Region irdischer Schmerzen. Die Qual der Geschöpfe, die er werden läßt, damit andere um so seliger seien und ihm das Ganze um so angenehmer werde, quält ihn nicht mit den Schmerzen eigener Qual. Mögen sie fallen die Opfer der „besten Welt"! Die Götter „bleiben in ewigen Festen an goldenen Tischen. Sie schreiten vom Berge zu Bergen hinüber. Aus Schlünden der Tiefe dampft ihnen der Atem erstickter Titanen gleich Opfergerüchen, ein leichtes Gewölk".

Fechners Gott, die Weltseele, ist in Lust und Leid der Menschen mit realer Mitempfindung verflochten. Er hegt die Schmerzen der Geschöpfe, deren Bewußtsein in seines verwoben ist, als eigenen Schmerz. Die Übel der Welt dringen auch in sein Fühlen hinein. Dieser Gott kann kein Übel der Welt unversöhnt lassen, um es nicht in sich unversöhnt zu lassen. Hier kann nicht die Versöhnung des unglücklichen Lebenslaufs eines Menschen durch den glücklichen eines andern stattfinden; sondern so groß das Übel ist, so groß seine Macht und Dauer ist, Gott wird eine größere Zeit, ein größeres Gebiet, eine größere Kraft es zu tilgen bereit haben (50, 151). Statt daß er die Geschöpfe, die als Teil seines eigenen Lebens in ihm leben, für zeitliche Vergehen mit ewiger Verdammnis straft, erhalten sie durch sein eigenes Interesse an der Auflösung alles Übels und der Versöhnung aller Leiden eine notwendige Bestimmung zum Guten (172). Der Tod, der nach dem Kirchendogma alle menschlichen Bestrebungen zum Guten

und Schlimmen abbricht, um den Eingang zur Gerichtsstätte zu bilden, wird nun wieder, wie einst nach dem Seelenwanderungsglauben, zu einem Mittel, das die Weltordnung zum Ausgleich und zur Besserung bereit hält, der Übergang zu neuer ethischer Tätigkeit. Gebunden an einen neuen und allgemeineren Leib, den gesamten physischen Nachwirkungen ihres jetzigen Daseins (45, 97 ff.), rückt die Seele im Leben des Erdgeists und damit Gottes auf eine höhere Stufe empor. Dort, in erweiterter und erhöhter Lebenssphäre, schlagen die Folgen seiner Vergehen auf den Bösen als innere Strafen zurück und treiben ihn zu einer Umkehr an, für die die Mittel des Diesseits nicht hinreichen (152).

Es ist klar, daß bei diesen Gedankengängen Fechners Theodicee ein ganz anderes Gesicht gewinnen muß, als Leibniz'. Dieselben Probleme bei beiden Philosophen, aber andere Voraussetzungen und deshalb andere Lösungen. Auch Fechner erkennt das Dasein metaphysischer, moralischer und physischer Übel in der Welt an und hat es mit der Annahme eines allgütigen, allweisen und allmächtigen Gottes auszugleichen. Aber der Ausgleich wird nicht mehr, wie bei Leibniz in einem vorangehenden theoretischen Kalkul Gottes, sondern in dessen tätig-sittlicher Weltregierung gesucht.

Daß Gott ist und durch ihn eine sittliche Weltordnung besteht, die sich historisch entfaltet, darüber läßt auch Fechner keinen Zweifel. Der bloße Naturalismus gilt ihm wie allen entschlossenen Denkern für ein Ding der Unmöglichkeit. Unter allen Wundern, die es gibt, erklärt er, ist das größte, daß es überhaupt etwas gibt (52), das zweitgrößte, daß das Seiende einheitlich zusammenhält (M 182). Dazu gesellt sich die Zweckmäßigkeit in der organischen Welt. Hatte Leibniz geglaubt, die Bestimmtheit und Einheit des unorganischen Seins auf einen göttlichen Urheber zurückführen zu müssen, so teilt Fechner die Meinung. Und was die organische Welt betrifft, so erklärt ihm der Darwinismus, der inzwischen aufgekommen war, nichts. Diese Lehre, die die Bildungen der lebenden Wesen in die Hand des Zufalls stellt, der alle möglichen Kombinationen von Eigenschaften habe entstehen, aber nur die nützlichen habe überdauern lassen, verstoße gegen alle Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Es wäre, schreibt er (122), „eine seltsame, unter keinen vernünftigen Gesichtspunkt zu bringende Kausalität, wenn unbewußt wirkende und schaffende Kräfte Folgen, die für das Bewußtsein

eine bevorzugte Bedeutung haben, vor solchen, die keine oder eine unzuträgliche Bedeutung haben, bevorzugte, jenen vor diesen Bestand oder Wiederholungsfähigkeit verliehe" (M 188).

Im übrigen wissen wir, daß unserm Philosophen Gott nicht bloß das Urwesen ist, das durch sich vorher bestanden haben muß, um mittels seines Willens andere Existenzen hervorzubringen. Er ist ihm gleichzeitig das Allwesen, das nichts außer und neben sich hervorzubringen braucht, weil es alles in sich erzeugt. In sich erzeugt Gott die lebendigen Seelen und unterscheidet sie in seiner übergreifenden Persönlichkeit, wie wir in der Einheit unseres Bewußtseins einzelne Empfindungen unterscheiden und zusammenfassen (M 152). Die bewußten Wesen fließen also nicht, wie in den Systemen eines naturalistischen Pantheismus, mit blinder Notwendigkeit von selbst, als logische Folgen aus Gott hervor. Der Verkünder der „Tagesansicht" denkt sie sich durch eine Art Zulenkung der göttlichen Aufmerksamkeit entstanden. Hierdurch werden sie bei jeder neuen Geburt aus der Stufe des allgemeinen Bewußtseins zur Spezialität des menschlichen emporgehoben (23, 84, 112, M 231, M 224, M 206 ff., vgl. M 178)[1]. Die höchste Höhe des Bewußtseins erreichen sie nie. Diese bleibt Gott vorbehalten und gipfelt sich mit neuen Synthesen über dem Leben aller Einzelseelen auf.

So wenig Gott die Summe der Einzelwesen ist, läßt sich der Gang der Weltgeschichte aus den Handlungen der Menschen addieren (M 185). Im Prozeß der Geschichte und in den großen sozialen Bildungen Staat, Kirche, Wissenschaft, Kunst, pulsiert ein ander Leben, das mit höheren und umfassenderen Beziehungen alle geschöpflichen Geister übersteigt: das Leben Gottes. Freilich sind jene Kulturgebiete nicht ohne die Menschen entstanden. Aber sie sind ebensowenig allein durch die Menschen entstanden. Sie sind möglich geworden und bestehen, weil eine wahre Gemeinschaft der Menschen in dem überempirischen Bewußtsein Gottes stattfindet. Dieses wirkt in das empirische Bewußtsein der Menschen hinein und mit ihm zusammen. Das Ziel solchen Wirkens ist die sittliche Weltordnung (23, 36, 144, 148 ff.).

Die sittliche Weltordnung besteht in der immer steigenden Überwindung des Übels. Aber woher kommt das Übel? Wird nicht sein Dasein bei Fechners Lehre doppelt rätselhaft, da er die

[1]) Das den Seitenzahlen vorgesetzte M bedeutet Fechners Schrift „Die drei Motive und Gründe des Glaubens" 1863.

Qualen der Geschöpfe, die Schuld der Menschen, allen Krieg, Zwiespalt und Hader in Gottes Seele mit eigenem Leid hineinfallen läßt? Hier muß, schließt unser Philosoph, etwas vorliegen, was es, auch für Gott unvermeidlich, von Anfang an gegeben haben muß. Statt daß wir die Existenz der Übel im Willen oder einer willkürlichen Zulassung Gottes suchen, müssen wir für sie eine Urnotwendigkeit des Seins annehmen, vermöge deren das Sein selbst überhaupt nicht sein konnte, ohne in zeitlichen Anfängen und endlichen Bezirken dem Übel zu verfallen und in neuen Ausgeburten immer wieder zu verfallen (51). Diese metaphysische Notwendigkeit im Sein kann Gott nicht ausschalten. Sie bezeichnet geradezu die geschöpfliche Region in ihm selber. Aber Gott hat den Willen und die Kraft, dem Übel, nachdem es begonnen hat, entgegenzuwirken. Darin, daß es ihm immer möglich ist, es zu überwinden, besteht seine Allmacht. In der mystischen Fähigkeit alles Beliebige hervorzubringen, ja das Unmögliche zu vollbringen, besteht sie nicht.

Freilich ist jene Allmacht an die Bedingung der Zeit gebunden. „An denselben Urbedingungen der Existenz, von welchen das Dasein des Übels überhaupt abhängt, hängt die Unmöglichkeit, es mit einem Schlage zu heben, hängen aber auch die möglichen Mittel seiner Hebung. Gott weiß in seiner Allwissenheit um diese Mittel, und weiß mit den kleinsten Kosten und auf kürzestem Wege zum Zweck zu kommen. Diese Kosten können uns groß und diese Wege lang erscheinen. Aber die Weltübel, mit denen Gott zu schaffen hat, sind selbst nicht klein" (81). Hier liegt die Aufgabe, die sich Gott für seine Weltregierung gestellt hat „Erlöse uns vom Übel!". Nicht, daß er im freien Spiele der Allmacht aus unzähligen Möglichkeiten von Anbeginn die beste Welt wählt, sondern indem er eigene Kraft einsetzt um bestehende Weltzustände zu b e s s e r n.

Mit solchen Gedanken geht Fechner nicht nur über Leibniz hinaus. Er bringt auch eine ältere, platonische Vorstellung aus ihrem toten Geleise in die Fahrbahn des Lebens. Die Welt, die Platons allmächtiger Baumeister geschaffen, war eine ewig werdende. Unaufhörliches Entstehen und Vergehen, Wiederentstehen und Wiedervergehen, rastlose Veränderung aller Dinge. Der beständige Wechsel hat einen Grund, aber kein Ziel. Der Grund ist, daß in den Dingen das Sein der Ideen und das trübe Nichtsein der Räumlichkeit gemischt sind, so daß die Dinge die Ideen wohl

darstellen wollen, aber nicht können. Immer gelingt die Erscheinung der Ideen in den Dingen nur halb und immer wieder sinkt sie zurück. Ewig wiederholte Versuche, Wechsel über Wechsel, aber kein Fortschritt im Wechsel. Auch Fechner rechnet mit dem Flusse des Werdens. Auch nach ihm ist die Welt bestimmt, im Strome der Zeit das Gute und Schöne darzustellen. Die göttliche Aufgabe besteht ja gerade darin, es nach all den trüben Anfängen in immer steigendem Maße zu verwirklichen. Aber diese Aufgabe wird in unaufhaltsamem Aufstiege erreicht. Die Welt nähert sich durch die Entfaltung göttlicher Wirksamkeit in ewigem Fortschritte dem Ziele.

Es ist der große und moderne Gedanke der Entwicklung, den hier Fechner einführt, der Entwicklung einem ethischen Ziele zu. Durch ihn verwandelt er Platons Lehre vom bloßen Werden in die fröhliche Botschaft eines sinnvollen Werdens. Solche Entwicklung kann nie von selbst vor sich gehen. Ihr widerspräche jede naturalistische Auffassung des Weltgeschehens im Prinzip. Nimmt man nur tot-mechanisches Geschehen in der Welt an, so würde schon der Begriff der Entwicklung, geschweige einer ethisch gerichteten Entwicklung, unmöglich. Da gibt es keine Wertunterschiede im Anfangs- und Endzustande der Welt, sondern alle Stadien des Weltgeschehens sind gleich wesenlos, ein unendliches Getriebe ohne bedeutsamen Sinn. Nur durch äußerlich auffallende Merkmale, nicht durch inneren Gehalt ließen sie sich unterscheiden. Einzig und allein historische Maßstäbe erlauben uns, den Begriff der Entwicklung zu gebrauchen, und so tut es auch Fechner. Daß Entwicklung und zumal ethische Entwicklung stattfindet, lehrt ihn jeder Blick auf die Geschichte. Klar genug läßt sich aus ihr erkennen, daß Gott an seiner Aufgabe, der Überwindung des Übels arbeitet (49, 64, 144, 156, M 157).

Nach derselben Auffassung tritt Gott in ein ganz anders persönliches Verhältnis zur Welt als es bei den Voraussetzungen Leibniz' der Fall sein konnte. Bei diesem war das christliche Prinzip der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen ganz unter den Tisch gefallen (vgl. ob. S. 286). Fechner läßt Gott alle Pein seiner Geschöpfe als eigenes Leid mitfühlen. Darum sorgt und hilft Gott, daß nicht nur die Welt im ganzen zu immer größerer Vollkommenheit aufsteigt, sondern daß sich auch die Dissonanzen jedes einzelnen Lebens in Konsonanzen auflösen.

Solche Lenkung der Geschicke des Universums und der Geschicke des einzelnen vollzieht sich nicht durch Wunder, die den Naturlauf durchbrechen. Hiermit treten wir nach dem Problem des Übels an das andere heran, mit dem sich jede Theodicee abfinden muß, an die Frage, wie die Gesetzlichkeit der Welt mit Gottes Lenkung ihres Laufs zusammenstimmen kann.

Auch Fechner meint, wie Leibniz, daß sich gerade in der Gesetzlichkeit der Natur Gottes eigenes unwandelbares Wesen offenbart. Es ist Gottes einiges Wissen und Wollen, das die Unendlichkeit von Kraft, Raum und Zeit beherrscht, erfüllt und durchdringt (181, 109). Ein Bruch dieses Gesetzes irgendwo und irgendwann wäre ein Bruch in Gottes Wesenheit selbst (86). Mit dieser allgegenwärtigen Naturordnung beherrscht Gott den ganzen Weltlauf. Alles Fernste in Raum und Zeit wird dadurch innerlich verbunden, wie durch Raum und Zeit selbst alles schon äußerlich verbunden ist. Hiermit hängt auch Gottes Vorauswissen zusammen, insofern in der Kenntnis aller Gegenwart die Bedingung der Erkenntnis aller daraus folgenden Zukunft liegt (49). Für den Willen des Menschen folgert Fechner in diesem Zusammenhange einen gemäßigten Determinismus, während Leibniz, hier mit tiefer dringendem Blicke, einen gemäßigten Indeterminismus vertreten hatte. In Wahrheit schwankt Fechner. In den „drei Motiven und Gründen des Glaubens“ ist er noch Indeterminist (M 162, 185). Später spricht er von dem tröstlichen Determinismus der Tagesansicht“. „Besseres kannst du nicht wollen, als daß du nach unverbrüchlicher Notwendigkeit dahin geführt wirst, einst besser zu werden und es einst besser zu haben“ (173). Wir sollen, rät er, auf Gott vertrauen. Zu dem, was der Mensch mit bestem Wissen und Wollen nicht allein vollbringen könne, werde er die Ergänzung hinzutun (181).

Wir hatten schon gehört, wie letzteres geschieht. Nicht so, daß Gott „Wunder“ tut, sondern indem er in gesetzlicher Weise die Welt aus ihren gegenwärtigen Mängeln heraus einem besseren Endzustande entgegenführt. Für diesen ethischen Aufstieg, mit dem Gott in der Welt und doch im Rahmen aller Naturgesetze wirkt, haben wir, nochmals, keinen andern Namen als den der Entwicklung. Der moderne Mensch braucht keine besondere Wundertaten Gottes anzunehmen, die aus dem Kreise der Naturgesetze herausfielen. Er hat im Rahmen der Naturgesetze die größten aller Wunder kennen und würdigen gelernt,

die Wunder der Entwicklung. Gesetz und Entwicklung: beides vereinigt enthüllt das volle Wesen Gottes, das das Universum wiederspiegelt und erschließt erst das volle Verständnis seiner Weltregierung. Mit solchem Blicke die ewigen Geheimnisse zu betrachten, hat uns Fechner, der Physiker, Philosoph und Christ gelehrt.

Karl Christian Friedrich Krause.

Von

Professor Dr. Paul Hohlfeld in Dresden.

Am 27. September waren es 75 Jahre, daß der Denker und Dulder Karl Christian Friedrich Krause in München gestorben ist. Dieser Umstand hat wieder die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf diesen einzigartigen Mann gelenkt.

Er war am 6. Mai 1781 zu Eisenberg im Herzogtum Sachsen-Altenburg geboren. Sein Vater war Gymnasiallehrer daselbst. Später wurde er Pfarrer zu Nobitz bei Altenburg († 1825). Der Vater hat trotz abweichender Überzeugungen seinen Sohn, der es dringend bedurfte, mit rührender Aufopferung unterstützt: er soll ihm zwei Drittel seines Einkommens gegeben haben. Karl — das war sein Rufname — verlor früh seine treffliche Mutter. Oft war es ihm, als ob der Geist seiner verklärten Mutter ihn umschwebe. Eine schwärmerische Liebe zog ihn zu andern Kindern und zur Natur, bisweilen küßte er voll Inbrunst den Boden der mütterlichen Erde.

Er besuchte das Lyzeum seiner Vaterstadt, die Schule zu Donndorf und das Gymnasium zu Altenburg. Mit 16 Jahren (1797) bezog er die Universität Jena, um nach dem Willen seines Vaters Theologie, nach eigener Neigung aber Philosophie — Fichte und Schelling waren seine Lehrer — und Mathematik zu studieren. Die Vorliebe zur Mathematik, die ihm als Teil der Philosophie galt, begleitete ihn sein Lebelang. Bezeichnend für ihn ist ferner sein inniges Verhältnis zur Musik. Er brachte es beinahe zur Virtuosität im Klavierspiel, besaß eine schöne Tenorstimme und sang mit wunderbarem Ausdruck. Ein Theaterdirektor wollte ihn, während er noch studierte, mit 1000 Rthlr. Jahresgehalt als ersten Tenoristen verpflichten. Aber Krause hielt es für seinen Vorberuf, sich der Wissenschaft zu weihen. Durch Mathematik-

und Musikunterricht hat er, wenn andere Erwerbsquellen versagten, gute Einnahmen erzielt.

Im Jahre 1801 wurde er Doktor der Philosophie und der Mathematik. 1802 habilitierte er sich mit einer lateinischen Abhandlung über den Begriff der Philosophie und der Mathematik und ihre innige Verbindung und im selben Jahre verheiratete er sich mit Amalie Fuchs aus Eisenberg, der Tochter eines Posamentiers und Speisewirtes. Sie schenkte ihm im ganzen vierzehn Kinder, von denen jedoch zwei früh starben. Die schnell anwachsende Familie stürzte den Privatdozenten ohne festes Einkommen in die bitterste Not. Er liebte seine Gattin und seine Kinder aufs zärtlichste und unterrichtete diese zum großen Teil selbst (bis zu 8 Stunden täglich).

In Jena las Krause gleichzeitig mit Hegel und Fries unter steigendem Beifall über verschiedene Teile der Philosophie und Mathematik und gab mehrere Druckschriften heraus, u. a. über das Naturrecht und die historische (d. h. von der Erfahrung ausgehende) Logik.

Im Winter 1802—1803 ging ihm die echte Gotteserkenntnis, die „Wesenschauung“, auf. Er nennt seine Philosophie „Wesenlehre“ (d. i. Gottlehre) oder „Allingottlehre“ (Panentheismus). Lebendige Religiosität („Gottinnigkeit“), und unerschütterliches Gottvertrauen, auch in den mißlichsten äußeren Verhältnissen, ist ein Grundzug Krauses. Er versichert, daß sein Wissenschaftgliedbau in täglicher „Gottinnigung“, wie er das Gebet bezeichnet, gebildet worden sei. Gegenüber dem Positiven oder Geschichtlichen in der Religion überhaupt und im Christentum insbesondere wahrte er sich volle Freiheit. Er hob die weitgehende Übereinstimmung der Wesenlehre und des Christentums hervor, verschwieg aber auch die Abweichungen nicht und verschmähte in strenger Gewissenhaftigkeit allen Heucheltand gegen die christliche Kirche.

Infolge der Kriegsereignisse nahm die Anzahl der Studierenden auf der Hochschule Jena bedeutend ab, das bewog Krause, Jena zu verlassen. Wahrheitforschung und Wissenschaftbildung, nicht Mitteilung der bereits gefundenen Wahrheit, erschien ihm als das Nächstwesentliche. Außerdem empfand er das tiefe Bedürfnis nach Anschauung der Werke der schönen Kunst, um seine Schönheitslehre und Schönkunstlehre (Ästhetik) zur Reife zu bringen. Zu diesem Zwecke siedelte er 1804 zunächst nach

Rudolstadt, wo er die reichen Kunstsammlungen des Fürsten von Schwarzburg-Rudolstadt benutzen durfte, und 1805 nach Dresden über. Gelegenheit zum Kunststudium gewährten ihm hier Museen und Theater und die musikalischen Aufführungen in der katholischen Hofkirche, die er nie versäumte. Künstlerisches und religiöses Interesse gingen hierbei Hand in Hand. Die Messe erklärt Krause für das bis jetzt vollendetste liturgische Kunstwerk auf Erden. Auszüge aus der katholischen Liturgie schrieb er in ein besonderes Heft. Der Umstand, daß er Sonn- und Feiertags regelmäßig die katholische Kirche besuchte, veranlaßte 1808 das Gerücht, er sei katholisch geworden. Als dies seinem Vater, einem eifrigen, rechtgläubigen Protestanten, zu Ohren kam, war er außer sich. In einem rührenden Briefe beschwor er seinen Sohn, ihm offen die Wahrheit zu bekennen, erfuhr aber zu seiner Beruhigung, jenes Gerücht sei grundlos. Wie genau Krause die Schätze der weltberühmten Dresdner Gemäldegalerie betrachtete, geht aus seinen Aufzeichnungen hervor, die erst lange nach seinem Tode veröffentlicht worden sind: „Die Dresdner Gemäldegalerie“ 1883. Eine feste Anstellung fand er in Dresden nicht. Doch gab er 1809 bis 1813 Unterricht an der Kgl. Ingenieur-Akademie in „Mappierkunst“ (Kartenzeichnen), Erdkunde und Deutsch.

Tiefeinschneidend in Krauses Leben wurde sein Verhältnis zur Freimaurerbrüderschaft. Daß Krause Freimaurer wurde, hatte seinen tiefen Grund. Von vornherein verfolgte er bei seinen Forschungen neben rein wissenschaftlichen auch praktische Ziele. Darum gehörte eine Bearbeitung des Naturrechts zu seinen frühesten Schriften. Aufs eingehendste beschäftigte er sich deshalb auch mit der menschlichen Geselligkeit. Er unterschied zwei wesentlich verschiedene Arten menschlicher Vereinigungen: Lebens- und Zweckgesellschaften. Lebensgesellschaften sind die Familie, der Freundschaftverein, die Gemeinde, der Stamm, das Volk, der Völkerverein, die Menschheit. Bei ihnen ist das ungeteilte Zusammenleben Selbstzweck. Dagegen suchen die mannigfachen Zweckgesellschaften einzelne Teile oder Seiten der ganzen menschlichen Bestimmung zu verwirklichen, so der Staat das Recht. Die Kirche ist der christliche Religionsverein zur Pflege der gemeinsamen Gottinnigkeit. Nun fehlt aber noch eine Reihe Vereine, die vom Urbegriffe der menschlichen Geselligkeit gleichfalls gefordert werden, z. B. ein Wissenschafts-, ein Kunst-, ein Bildungsbund, zuhöchst aber eine Gemeinschaft, welche das ganze,

ungeteilte menschliche Leben über seinen einzelnen Seiten zum Vereinszwecke hätte. Man könnte, meint Krause, sie „Menschheitbund“ nennen. Dieser würde zugleich die oberste Zweck- und die oberste Lebensgesellschaft sein.

Krauses Vermutung, die Freimaurerbrüderschaft sei vielleicht ein Keim des Menschheitbundes, wurde ihm von seinem Freunde Schneider in Altenburg, bestätigt. Deshalb ließ er sich 1805 in die Loge Archimedes zu den drei Reißbrettern in Altenburg aufnehmen. In Dresden wurde er der Loge zu den drei Schwertern und wahren Freunden affiliiert, 1807 zum Meister befördert und 1808 zum Redner seiner Loge ernannt. Die Reden, die er als solche gehalten hatte, gab er nur für Freimaurer heraus unter dem Titel: „Höhere Vergeistigung der echt überlieferten Grundsymbole der Freimaurerei“. Daran schloß sich das inhaltreiche zweibändige Werk: Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft (1810 und 1813). Krause beabsichtigte dadurch zunächst, die Freimaurer über die Geschichte ihres Bundes zu belehren, zuhöchst aber sie zu veranlassen, die Loge zu dem alloffenen Menschheitbund umzuwandeln, der auch Frauen und Kinder umfasse. Obwohl jene Urkunden bereits gedruckt und allgemein zugänglich waren, und Krauses Schrift nur an Freimaurer abgegeben wurde, erregte bereits die Ankündigung derselben und dann das wirkliche Erscheinen des ersten Bandes das größte Aufsehen und die tiefste Mißbilligung vieler Freimaurer, ganzer Logen und Großlogen: man schrie über Verrat und Eidbruch. Auch Krauses eigene Loge wurde unter dem Drucke, den einzelne Großlogen auf sie ausübten, von dieser Bewegung ergriffen und er selbst nebst seinem Freunde und Gesinnungsgenossen, dem Hof- und Justizkanzleisekretär Friedrich Moßdorf 1757—1843, am 12. Dezember 1810 auf unbestimmte Zeit ausgeschlossen. Ein Teil der Brüder Freimaurer verfolgte den angeblichen Verräter mit unerbittlichem Hasse, solange er lebte.

Unter die Männer, welche eine echt menschliche Gesinnung gehegt und eine Ahnung des Gedankens des Menschheitbundes gehabt haben, rechnete Krause auch Johann Amos Comenius, dessen pädagogische Schriften er außerordentlich hochstellte und immer wieder las. Als Beweis seiner Hochschätzung verfaßte er einen deutschen Auszug aus des Comenius Allerweckung (Panegersia) und veröffentlichte ihn in seinem „Tagblatt des Menschheit-

lebens" 1811. Diese gediegene, meist von Krause selbst geschriebene Zeitschrift bestand wegen mangelnder Teilnahme nur ein Vierteljahr.

Im Jahre 1811 erschien auch Krauses schönstes und volkstümlichstes Werk, das Urbild der Menschheit. Es entfaltet den Gliedbau menschlicher Geselligkeit, wie sie sein sollte, abgesehen von den gegenwärtigen Unvollkommenheiten auf Erden und schließt mit dem alloffenen Menschheitbunde, der alle Menschen, Männer, Frauen und Kinder und alle menschlichen Gesellschaften umfaßt und in rein menschlichem Geiste leitet. Dem Urbilde sollte das Geschichtbild und das Musterbild der Menschheit folgen, mit Berücksichtigung des von Napoleon erstrebten Weltstaates, es blieb jedoch bei dem ersten Bande Von den überschwenglichen Erwartungen, die Krause auf Napoleon setzte, kam er indes bald wieder ab. Er wandte sich dem aufblühenden preußischen Staate zu. Er habilitierte sich 1814 an der Universität zu Berlin, wohin er Ende 1813 gegangen war, für Philosophie und Mathematik und hielt eine lateinische Antrittsvorlesung: Von der menschlichen Wissenschaft und von dem Wege, zu ihr zu gelangen. Anfang 1814 war Fichte gestorben, der Krause seine Unterstützung zugesagt hatte. Die Hoffnung, sein Nachfolger zu werden, verwirklichte sich nicht. Auch sonst war die Zeit der Kriegsereignisse wegen ungünstig, und so kehrte er, nachdem er in Berlin mancherlei wertvolle Bekanntschaften gemacht, mit Zeune, dem Geographen und Direktor des Blindeninstitutes, Freundschaft geschlossen und die Gesellschaft für deutsche Sprache, der auch Wolke und Jahn als Mitglieder angehörten, gegründet hatte, 1815 nach Dresden zurück. Damit hängt zusammen die Abfassung der Schrift: Von der Würde der deutschen Sprache und von der höheren Ausbildung derselben überhaupt und als Wissenschaftsprache insbesondere 1816. Die Reinheit der Sprache ist ihm ein wesentlicher Teil ihrer Einheit und Schönheit. Nicht bloß die störenden Fremdwörter sind zu entfernen, sondern auch alles Unschöne und Unedle im Deutschen. Das deutsche Volk hat einen Anspruch auf eine rein deutsche Wissenschaftsprache, der Mischmasch der griechischen, lateinischen, französischen usw. Kunstausdrücke muß aufhören. Die Wissenschaft wird dann auch den Nichtgelehrten und Frauen zugänglich.

In Krauses zweiten Dresdner Aufenthalt fällt auch seine Reise nach Italien und Frankreich 1817, auf welcher ihn der Berliner

Fabrikant Tamnau mitnahm. Er führte ein ausführliches Reisetagebuch, namentlich über die Kunstwerke, die er sah (vergl. „Reisekunststudien“ 1883). Die schmerzlich empfundene Trennung von Weib und Kindern ließ ihn aber niemals zu einem reinen Genusse kommen. Unausgesetzt arbeitete er weiter an seinem Wissenschaftgliedbau; hauptsächlich galt es, den aufsteigenden Lehrgang der Wissenschaft zu bilden. Dieser beginnt ohne alle Voraussetzung mit der Selbstbeobachtung, der Betrachtung des Ich, leitet stufenweise zu dem Gedanken Gott empor und endet mit der „Wesenschauung“. Im Jahre 1823 hielt Krause mit Beifall vor Männern und Frauen Vorträge über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, einschließlich der Geschichte der Philosophie, welche 1829 gedruckt wurden. Michaelis 1823 wandte sich Krause mit neun seiner Kinder nach Göttingen, um sich hier zum dritten Male zu habilitieren. Bei seinen Vorlesungen diktierte Krause kurze Paragraphen, sprach aber die Erläuterungen nach einer kurzen Skizze völlig frei. Sein Zuhörer Edmund von Hagen schrieb mit Hilfe der Horstigschen Stenographie wörtlich nach. Das Hauptwerk Krauses, die Vorlesungen über das System 1828, beruht auf einer solchen Nachschrift. Es bildete sich um Krause ein Kreis begeisterter Anhänger, Hermann von Leonhardi, Schliephake, Ahrens usw. Als Professor Bouterwek 1828 starb, ward nicht Krause sein Nachfolger, sondern ein gewisser Wendt, der an Krauses freimaurerischen Schriften frechen Diebstahl beging.

Bei den folgenden Unruhen, der Göttinger Revolution 1831, beteiligten sich gegen Krauses Rat einige seiner Zuhörer. Das benutzten seine Feinde, ihn selbst politisch zu verdächtigen und am 13. April 1831 zum „freiwilligen“ Versprechen zu bringen, die Stadt zu verlassen. Er ging nach München. Der Versuch, Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften zu werden, scheiterte an der Feindschaft Schellings, des Präsidenten derselben. Auf Grund haltloser Gerüchte ward Krause sogar am 17. März 1832 von der Polizeidirektion ausgewiesen, doch schließlich auf die Bürgschaft Franz von Baaders geduldet. Durch Überanstrengung und Not vor der Zeit aufgerieben, starb Krause am 27. September 1832 im 52. Lebensjahre. Er hinterließ eine Witwe und zwölf Kinder, eine Anzahl treuer Jünger und einen Schatz noch ungedruckter Handschriften, welche nach und nach, besonders durch H. von Leonhardi, P. Hohlfeld und A. Wünsche, zum allergrößten Teile herausgegeben worden sind.

Die Loge R. J. F. von der Hauptloge Indissolubilis und eine ungenannte Bastardloge des 18. Jahrhunderts.

Die Geschichte derjenigen Organisationen und Verbände, welche den Gedanken der Humanität und die idealistische Weltanschauung in den verflossenen Jahrhunderten gegen ihre zahlreichen und mächtigen Widersacher verteidigt haben, ist für die Klarstellung der Gedankenwelt des Idealismus selbst von erheblicher Bedeutung. Da sich diese Geschichte unter dem Druck der Verfolgung nur im geheimen hat vollziehen können und von den Mitgliedern selbst verschleiert und verdunkelt worden ist, so kann sich die wünschenswerte Aufklärung nur allmählich vollziehen. Hier soll zu den früheren historischen Beiträgen ein neuer geliefert werden, dessen Bedeutung freilich nur demjenigen klar werden dürfte, dem unsere älteren Ergebnisse gegenwärtig sind. Es handelt sich um die Beibringung urkundlicher Beweise für die Tatsache, daß es bereits vor der Errichtung der Großloge von England im J. 1717, die infolge staatlicher Protektion zuerst eine öffentlich-rechtliche Anerkennung gewann, gleichartige Organisationen unter dem Namen von Hauptlogen und Logen gegeben hat, und daß diese Großlogen-Systeme ein hohes Alter aufweisen.

Wir haben in dem Aufsatz über „die Großloge Indissolubilis und andere deutsche Großlogen-Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts" (M.H. der C.G. 1907, S. 121 ff) an der Hand des neuentdeckten Gesetzbuchs dieser „Hauptloge" — so nannte sie sich selbst — Material zur Geschichte der Tochterlogen dieses Systems beigebracht und unter anderem die Existenz folgender Logen nachgewiesen, die ihre Namen nach den Anfangsbuchstaben unter Beifügung des Wortes Venerabilis (V.) oder Reverenda (R.) zu bezeichnen pflegten:

Die Loge R. V. A. (Vera Amicitia) in Helmstedt,
„ „ R. G. A. (Gloriosa Amicitia) in Dresden,
„ „ R. F. F. (Felix Fraternitas) in Ronneburg,
„ „ **R. J. F. (Intima Fraternitas) in Leipzig,**
„ „ R. S. F. (Sincera Fraternitas) in Halle,
„ „ R. S. C. (Sincera Concordia) in Erfurt,
„ „ R. O. C. (Optima Concordia) in Wittenberg,

die Loge R. O. C. (Optima Confoederatio) in Jena,
" " R. S. C. (Sincera Confoederatio) in Halle,
" " R. R. C. (Reverenda Confoederatio) in Halle.

Von diesen Logen waren die Logen R. O. C. in Jena, R. V. A. in Helmstedt, R. S. C. in Halle, **R. J. F.** in **Leipzig**, R. O. C. in Wittenberg und R. F. F. in Ronneburg bereits im Jahre 1680 errichtet[1]). Logenmeister der Loge R. J. F. in Leipzig war im Jahre 1680 ein Herr von Minckwitz.

Außer den im Gesetzbuch der Hauptloge Indissolubilis — sie heißt auch „der Bund (Orden) der unzertrennlichen Freunde" oder der „ewigen Freundschaft" — erhaltenen Nachrichten — das Gesetzbuch beruht im Archiv der Großloge Royal York in Berlin — haben sich nun im Archiv der Loge Archimedes zu Altenburg Nachrichten über eine Loge R. J. F. vom Orden der Unzertrennlichen gefunden — ihre Indentität mit der im Jahre 1680 zu Leipzig errichteten Loge R. J. F. ist zwar höchst wahrscheinlich, aber bis jetzt nicht erwiesen — die infolge besonderer Umstände von geschichtlichem Interesse sind.

Das Altenburger Manuskript enthält ein Namens-Verzeichnis der Mitglieder des ersten Grades und der Beamten der Loge R. J. F., das die Jahre 1774—1783 umfaßt. Nach Ausweis dieser Matrikel war zu der Zeit, wo sie aufgestellt ward, Georg Wilhelm Friedrich Hommel aus Pappenheim (geb. 1753), der am 17. August 1774 in die Loge aufgenommen worden war, Logenmeister; Conrad Friedrich Zinn aus Göttingen (geb. 1757 und aufgenommen am 19. Februar 1775) war Senior und Johann Friedrich Müller aus dem Hohenlohischen (geb. 1761, aufgenommen 1779) war Sekretär der Loge.

Den ersten Grad besaßen in dieser Loge R. J. F. damals 48 Brüder; das älteste Mitglied dieses Grades war im Jahre 1779, das jüngste im Jahre 1783 aufgenommen worden. Die Mehrzahl dieser Brüder des ersten Grades der Loge R. J. F., deren Sitz aus dem Verzeichnis nicht erhellt, war aus Thüringen und Sachsen gebürtig und zwar aus Kursachsen, den Fürstentümern Meiningen, Weimar, Gotha, Hildburghausen, Schwarzburg, Sachsen-Altenburg, Reuß usw. Aus anderen deutschen Ländern waren nur vereinzelte Brüder darunter, so aus Straßburg, aus Augsburg, aus Westfalen, aus Mecklenburg usw. Wir drucken das Verzeichnis der Mitglieder unten ab; die Mehrzahl der Namen dürfte sich in den Universitäts-

[1]) MH der C. G. 1907 S. 145.

Matrikeln der betreffenden Jahre — man müßte zunächst in Leipzig suchen — finden, und es könnte durch Vergleichung dieser Matrikeln zur Geschichte der Loge R. J. F. weiteres Material gewonnen werden.

Die Namenliste ist aber noch aus einem anderen Grunde von Bedeutung. Die Geschichte der Logen neuenglischer Lehrart, welche in den Jahren 1774—1783 in Deutschland, zumal in Mitteldeutschland, bestanden, ist hinreichend erforscht, und die Mitgliederlisten aller oder der meisten dieser Logen dürften, soweit sie nicht gedruckt sind, in den Archiven derselben vorhanden sein. Wenn man nun die Namen unserer Liste mit den Matrikeln der Logen englischen Systems vergleicht, so läßt sich ja feststellen, ob und in welcher Loge englischer Lehrart jene 48 Brüder zwischen den Jahren 1774—1783 Mitglieder des ersten Grades waren, und welcher englisch-deutschen Loge Georg Wilhelm Friedrich Hommel aus Pappenheim im Jahre 1774 als Logenmeister vorgestanden hat.

Aber schon ehe diese Feststellung stattgefunden hat, soll eine sehr merkwürdige Tatsache hier festgenagelt werden.

Im Jahre 1786 war laut eigenhändiger Eintragung Johann Christian Friedrich Stopfel Sekretär der Loge R. J. F. Es ist derselbe Stopfel, durch den die unten zu erwähnenden einer „unechten Loge auf eine gute Art entrissenen Gesetze" erhalten worden sind. Dieser Stopfel war laut unserer Liste (s. unten) im Jahre 1783 in der Loge R. J. F. feierlich aufgenommen worden.

Nun ergibt sich aus den Akten der seit 1742 unter englischer Konstitution arbeitenden Loge Archimedes in Altenburg, daß der genannte Stopfel im Jahre 1801 in diese Loge aufgenommen worden ist. Wenn diese Tatsache zutrifft, so hat bis zum Jahre 1801 J. C. F. Stopfel aus Kahla die Rechte eines Mitgliedes einer Loge englischer Lehrart nicht besessen.

Wir haben schon früher an der Hand der Urkunden nachgewiesen, daß zwischen der Hauptloge Indissolubilis und den verwandten Systemen einerseits und der unter dem Namen der Freimaurer — dieser in England und den Niederlanden althergebrachte Name war in Deutschland innerhalb unserer „Hauptlogen" nicht üblich — seit 1738 sich ausbreitenden englischen Lehrart lange Zeit ein ebenso heftiger stiller Kampf geführt worden ist, wie gleichzeitig in England zwischen den seit 1717 bestehenden Modern Masons und den sogenannten Ancient Masons.

Der Artikel 12 der Gesetze der Hauptloge „Inviolabilis“, aus dem Jahre 1766, die uns handschriftlich vorliegen, bestimmen im im ersten Grade:

> „Es wird kein Freimaurer unter uns angenommen noch gelitten.“

Die Gesetze des zweiten Grades bestimmen im Artikel 13:

> „Keiner von unseren Ordens-Brüdern darf sich unterstehen, ein Freimaurer zu werden; wir schließen auch diese Leute gänzlich von unserem Orden aus.“

Die gleichen Bestimmungen bestanden in den Logen englischer Lehrart. Äußerungen, die aus den Kreisen der „anerkannten Logen“ in Halle — seit dem Anschluß Friedrichs des Großen hielten sich die neuenglischen Logen für die staatlich anerkannten — von etwa 1765 an vorliegen, beweisen, daß man die „Indissolubilisten“ „Inviolabilisten“, „Amizisten“ usw. für Winkellogen oder Bastard-Logen erklärte und diesen so das obige Verbot heimzahlte. Erst durch die drakonischen Maßregeln, die seit etwa 1760 seitens vieler deutschen Regierungen gegen die vornehmlich an den Hochschulen wirkenden älteren Orden begannen, trat der Rückgang der letzteren und infolge davon ein Anschluß vieler Mitglieder an die besser geschützten Freimaurer-Logen ein.

Unter den Mitgliedern der Loge R. J. F. erscheinen die Namen mehrerer bekannter Familien, z. B. der der Freiherrn von Voelderndorf und Waradein, eines Geschlechtes, das früher in Ungarn und in Niederösterreich ansässig war und dann, um des Glaubens willen von dort vertrieben, sich in Franken niedergelassen hatte.

Der in der Liste genannte Freiherr Karl Friedrich Wilhelm von Voelderndorf, (geb. 1758 † 1832), gehörte zur fränkischen Linie des Geschlechts und war von 1795 bis 1810 königl. preuß. Reg.-Präsident und Landrichter des Burggrafentums Nürnberg und von 1810 bis 1817 königl. bayerischer Appellationsgerichts-Präsident, vermählt mit Juliane Ernestine Sophie Freiin von Seckendorf.

Friedrich Wilhelm von Stutternheim aus Closterlausnitz, der im J. 1781 in die Loge R. J. F. aufgenommen wurde, entstammte einem ursprünglich thüringischen Geschlecht, dessen Sitze um Weimar, Gotha und Erfurt lagen.

Carl Friedrich Wilhelm von Mandelsloh und Gustav August Moritz von Mandelsloh scheinen ebenfalls dem thüringischen Zweige dieses bekannten Geschlechts entsprossen zu sein.

Über den in der Liste genannten Freiherrn Karl August von Truchseß, der 1780 aufgenommen worden war, habe ich leider nichts ermitteln können.

Auch die Freiherrn von Kraft, zu deren Familie der im J. 1782 aufgenommene Aug. Gottl. Christ. von Kraft gehört hat, gehörten dem thüringischen Adel an.

Wir lassen nun die Matrikel selbst folgen:

Die Namen der Brüder des ersten Grads.

Georg Friedrich Wilhelm Hommel aus Pappenheim gebohren 1753 d. 17. August geschwohren 1774 p. t. Logenmeister.

Conrad Friedrich Zinn aus Götting gebohren 1757 d. 19t. Febr. geschwohren 1775 p. t. Senior.

Tobias Henrich Schröter aus Sonneberg im Meiningischen gebohren 1756 d. 25t. May geschworen 1779.

Johann Friedrich Müller aus dem Hohenloischen gebohren 1761 d. 11t. Decbr. geschworen 1779 p. t. secretar.

Wilhelm Constantin Appun aus dem Meiningischen gebohren 1758 geschworen 1779.

Carl Friedrich Wilhelm Freyherr von Voelderndorf und Waradein geschworen 1779.

Johann Henrich Jacobi gebohren d. 11t. Octb. 1758 a. d. Hildburghausischen geschworen 1779.

Carl Ludwig Graf a. dem Hohenloischen gebohren 1759 d. 10. Febr. geschworen 1779.

J. S. J. Cannabich a. dem Weimarschen gebohren 1754 d. 24t. Octb. geschworen 1779 gestorben 1782.

Philipp Ludwig Joseph Siccard aus Strasburg geschworen 1779.

Gottlob August Franke a. der Grafschaft Mansfeld geschworen 1779 gebohren 1758.

Friedrich August Reinhold aus Mühlhaus geboh. 1759 geschw. 1779.

Friedrich Henrich Arpen aus Sonderhaus geschw. 1779 geboh. 1759.

Johann Ernst Gertrud Cannabich a. dem Weimarschen geschw. 1779 gebohren 1759.

Johann Paul Sutor aus Augspurg geschworen 1780.

Johann Christian Henrich Muthler aus Westphalen geschworen 1780.

Carl August Freyherr von Truchseß aus dem Canton Bannach (?) geschworen 1780.

Georg Christian Eckard aus dem Meiningischen gebohren 1758 geschworen 1781.

Georg Carl Lunkenbein gebohren 1762 den 4t. May geschworen 1781.

Johann Cristoph Weidmann a. Weißenbrunn gebh. 1759 geschw. 1781.

Christian August Franz aus Gera gebohren 1756 geschworen 1781.

Friedrich von Fickweiler aus Graiz gebohren 1761 geschworen 1781.

Christian Erdmann Lebrecht Renker aus Ch. Sachs. geschworen 1781.

Carl Gustav Oldenburg aus Mecklenburg gebohr. 1762 geschw. 1781.

Christian Gottlieb Ehrenfried Roux aus dem Meisnischen gebohren 1761. geschworen 1781.
Heinrich Friedrich Vogel aus dem Reußischen gebohren 1761 geschworen 1781.
Johann Friedrich August Hellfeld aus Langensalz gebohren 1760 geschworen 1781.
Christian Daniel Rosenmüller aus dem Gothaischen gebohren 1762 geschworen 1781.
Georg Christian Hagen recip. 1786 in Erlangen.
Carl Friedrich Wilhelm von Mandelsloh gebohren 1762 geschworen 1781.
Gustav August Moriz von Mandelsloh gebohren 1763 geschworen 1781.
Friedrich Wilhelm von Stutterheim aus Closterlausnitz gebohren 1760 geschworen 1781.
J. F. G. Roux aus Jena gebohren 1760 geschworen 1781.
Gottfried Stuber (?) aus Mühlhaus gebohren 1758 geschworen 1782.
Hermann Gottfried Demme aus Mühlhaus gebohren 1760 geschw. 1782.
Bernhard Gottfried Spiedler aus Mühlhaus gebohren 1760 geschw. 1782.
Georg Friedrich Jacob Schortmann aus Camsdorf in Ch. Sachsen gebohren 1760 geschworen 1782.
Friedrich August Halm aus Ch. Sachsen gebohren 1763 geschw. 1782.
Gottfried Christoph Bernigau aus Mühlhaus geboh. 1760 gesch. 1782.
August Gottlieb Christian von Kraft aus Ch. Sachsen gebohren 1759 geschworen 1782.
August Martin Wilhelm Struv recip. in Leipzig 1782.
Johann Christoph Böttger aus Greiz gebohren 1762 geschworen 1783.
Friedrich Jacobs aus Gotha gebohren 1763 geschworen 1783.
Johann Christoph Westhoff aus Gotha gebohren 1762 geschworen 1783.
Johann Christian Friedrich Stopfel aus Cahla gebohr. 1763 gesch. 1783.
Friedrich Wilhelm Böhm aus dem Eisenachischen gebohren 1763 geschworen 1783.
Joh. Christian Adolf Kästner aus Gotha gebohren 1766 geschw. 1783.
August Gotthilf Leiter aus Halle gebohren 1761 geschworen 1783.
Heinrich Carl Friedrich Preßler aus Greiz gebohren 1762 gesch. 1783.
Johann Wilhelm Adolf Avianus aus Gotha gebohr. 1763 gesch. 1783.
Johann Friedemann Hummel aus Jena gebohren 1762 geschworen 1783.
Joh. Gottfried Vognez aus Jena gebohren 1763 geschworen 1783.

Nach einer Aufzeichnung des Altenburger MS., aus dem diese Matrikel stammt, hatten Mitglieder dieser Loge R. J. F. gewisse Gesetze, deren Wortlaut das MS. enthält, „bei Errichtung einer Loge deren Bekennern hierzu auf eine gute Art entrissen, um allen ferneren Mißbrauch zuvorzukommen". Der Sekretär der Loge R. J. F. erklärt, „diese Gesetze der unzertrennlichen Brüder für nicht ächt".

Wir geben unten den sog. Antritts-Eid und die Gesetze des ersten Grades wieder; Gesetze der übrigen Grade enthält das MS. nicht; es sind vielmehr unter dem Titel „Allgemeine Gesetze" nur noch eine Anzahl weiterer Satzungen beigefügt, die

sich teilweise in dem Berliner Gesetzbuch an verschiedenen Stellen aufgezeichnet finden.

Altenburger Ordens-Gesetze.

Antritts-Eid.

Ich N. N. schwöre zu Gott dem allmächtigen einen leiblichen Eid, daß ich alle diejenigen Punkte, welche mir ietzt vorgelesen werden sollen, auf das geheimste verschweigen, und ganz allein bei mir behalten will. Ich schwöre auch, daß, wenn ich nach Anhörung derselben, nicht gesonnen seyn sollte, in dem Orden zu bleiben, ich mich nie, weder durch Schmeicheley, noch durch Strenge bewegen lassen will, gegen irgend iemand, wer es auch sey, von der Art und Weise, wie ich hieher gebracht worden sey, was zu gedenken, oder eines von den Mitgliedern dieses Ordens zu verrathen. Ja, wenn ich auch mit einem, von deren mir bekannten Mitgliedern in Todfeindschaft verfallen sollte, so will ich mich doch durch diesen körperlichen Eid verbindlich gemacht haben von dieser seiner Ordensverbindung nie, auch nur das geringste, weder zu seinem Schaden, noch zu seinem Besten auszureden. Solches beschwöre ich alles, so wahr mir Gott helfe und sein heiliges Wort, durch unseren Herren Jesum Christum. Amen!

Gesetze des ersten Grads.

1. Es soll niemand zum Mitglied in diese Gesellschaft aufgenommen werden, der noch nicht 19 Jahre alt ist, und von welchen man noch (nicht) sichere Beweise hat, daß er die Kinderschuhe ausgezogen, und ein gesetztes Wesen habe.

2. Die Religion anbetreffend, so sind die Religionsverwanden der 3 bestätigten Religionen des Reichs vornehmlich dazu fähig; und man soll allemal besonders darauf bedacht seyn, daß die Mitglieder aus Bekennern dieser Religion bestehen, und soll nur selten von irgend einer andern Secte einer recipiert werden; es sey denn, daß man ganz eigene Proben seiner ächten und edlen Denkungsart habe. Juden aber und Mohamethaner sollen auf keine Art und Weise aufgenommen werden.

3. Jeder Bruder enthalte sich, so viel als möglich ist, alles unzeitigen Schwöhrens und Fluchens. Vornehmlich aber sey es eines ieden ernstliche Pflicht, sich des Blasphemierens und Gotteslästerns zu enthalten. Unsere alten Gesetze, und der Wille derer, welche diese Gesellschaft vor langen Jahren erfunden haben, findet es dem Entzweck unserer Vereinigung gerade entgegen, das Höchste Wesen mit niederträchtigen Ausdrücken zu beleidigen. Sollte daher eines unserer Mitglieder in dieß abscheuliche Laster verfallen; so vermahne ihn der Senior des Ordens ausdrücklich, von seiner Ruchlosigkeit abzustehen. Sollte dieß aber nichts helfen; so bringe ers dem Logenmeister für, wo es dann in der Loge offentlich soll vorgetragen, das Mitglied aber nach den mehrsten Stimmen ausgestoßen werden.

4. Da die Stütze unserer Freundschaft und brüderlichen Treue Edelmuth und Rechtschaffenheit ist, so wird auch ieder, nach den Pflichten, welche er Gott zu leisten hat, sich angelegen seyn laßen, seinem iedesmaligen Landesherrn mit wahrer Treue und patriotischer Gesinnung ergeben zu seyn.

5. Es soll kein Bruder den andern zu liederlichen und niederträchtigen Streichen aufmuntern, Vorschub leisten, oder sonst Gelegenheit verschaffen, Handlungen zu begehen, welche Schande und Unehre bewirken.

6. Daher sollen alle für einen Mann stehen, und wenn dem einen in seiner Abwesenheit von irgend iemand in Gegenwart seines Ordensbruders übel nachgeredet würde; so soll er sich dessen redlichst annehmen, ihn anfangs gelassen zu vertheidigen suchen: wenn aber dieses nichts fruchten sollte, so soll er verbunden seyn, die seinem Bruder zugefügte Beleidigung, als seine eigene anzusehen, und sich eben so verhalten, als wenn er selbst geschimpft worden wäre.[1]

7. Die Ordens Brüder selbst sollen einander mit der zärtlichsten Freundschaft begegnen, sich in Gesellschaften, so viel als möglich zusammen halten, gegen keinen gleichgültiger seyn, als gegen den andern, damit nicht Anlaß zum heiml. Haß entstehen möge; und überhaupt ohne alle Zurückhaltung, und im beständigen Umgang mit einander leben.

8.[2] Die Ehre des einen Bruders steht mit des andern in genauster Verbindung. Ein Unrecht meinem Bruder angethan, ist eben so viel, als hätte man mirs erzeigt; und eine Beleidigung meinem Ordensbruder zugefügt hat man auch mir gethan.

9. Sobald der eine beleidigt worden ist, soll ers dem Senior, und dieser in einer Extraloge den übrigen Brüdern ansagen, wo sie dann den Beleidiger ihres Bruders als einen gemeinschaftlichen Feind betrachten, und gehörige Maasregeln verbunden werden.

10. Wenn sich einer von den Ordensbrüdern mit iemand schlägt, so sollen die Ordensbrüder, wenn es nur immer möglich ist, alle dabey syn; der Senior aber darf nie mangeln, es müßte ihn denn eine ganz unwiedertreibliche Sache davon abhalten.

11. Die Ordensbrüder sollen bey dergleichen Gelegenheiten, einander mit Leib und Leben beystehen, und wenn der Gegner malitieux handelt, so sollen sie ihn als ihren gemeinschaftlichen geschworenen Feind behandeln.

12. Dem Wohlthäter des einen Bruders soll von den übrigen allen, mit Erkenntlichkeit und Hochachtung begegnet werden, als hätten sie alle gleiche Wohlthat genoßen.

13. Fällt der eine Bruder in Noth oder andere betrübte Umstände, so suche ihn ieder nach seinen Kräften zu unterstützten und ihm beyzustehen, auch selbst mit Hintansetzung seiner eigenen Bequemlichkeit.

---

[1]) Dieser ganze § 6 ist später senkrecht durchstrichen und durch folgenden, auf den 4½ cm breiten Rand geschriebenen § ersetzt. Die Handschrift scheint die gleiche, wie die des ursprünglichen Textes, ist aber flüchtiger:

6. Die Ehre des einen Bruders steht als mit der Ehre des anderen in die genaueste Verbindung und ist daher ein iedes Mitglied des Ordens verbunden so wohl die gemeinschaftl. Ehren unserer Gesellschaft überhaupt, als eines ieden Bruders insbesonderen zu vertheidigen, iedoch auf eine solche Weise die den übrigen Gesetzen unseres Bundes nicht widerspricht.

[2]) Die §§ 8, 9, 10, 11 sind sämtlich in gleicher Weise wie der § 6 durchstrichen. Die Marginalkorrektur zu § 6 erklärt die Tilgung dieser 4 §§.

14. Um deßwillen ist ieder Bruder verbunden, wenn ihm von irgend einem andern Ort ein Bruder aufstößt, der in betrübten Umständen ist, demselben 8 Tage lang mit Eßen und Trinken freizuhalten und 2 Rthl. zu fernerem Fortkommen auf den Weg mitzutheilen.

15. Einem Bruder aber, der mir blos aus Freundschaft zuspricht, muß ich 3 Tage lang nach meinen Kräften bewirthen.

16.[1]) Ein Bruder aber, der auf Academien wegen einer Fatalität auf das Carcer kommt, sollen die Brüder mit vereinigten Kräften durch Vorbitte bey dem Rector davon zu befreien suchen; aber während seines Arrestes, wechselsweise mit aller Bequemlichkeit versehen, und so viel immer möglich ist, bey ihm zu bleiben suchen.

17.[2]) Ein Verunglückter soll nach Beschaffenheit der Casse mit Reisegeld an einem andern Ort hingeliefert werden. Ist aber die Casse zu erschöpft, so sollen die Brüder so viel darauf thun, bis die Summe von 10 Rthl. ergänzt ist[3]).

18. Um daher eine feste Caße zu errichten, giebt ieder Bruder bey Aufnahme in diesen Grad 3 Thl. sächsisch, welche er, so lange bis er sie erlegt, welches aber ohne besondere Erlaubniß nicht über 4 Wochen hinausgesetzt werden kann, mit 3 gl. wöchentlich verzinsen soll.

19. Bey ieder Zusammenkunft, welche eigentl. allemal, nach den alten Statuten, Sonnabends Nachmittags um 2 Uhr geschehen soll, nach Beschaffenheit der Umstände aber abgeändert werden kann, und einen andern bequemeren Tag dazu vestsetzen, erlegt man in die Caße 1 gl. von welcher Abgabe aber der Logenmeister und Secretär wegen seiner Mühe frei ist.

20. Werbungen neuer Ordensbrüder sind gänzlich verboten. Sollte aber der eine oder andrer ein taugliches Obiect zu dieser unserer Verbindung finden; so proponirt er deßhalb seine Meinung dem Senior, welcher dann dem Logenmeister davon (Nachricht) ertheilen, das weitere aber in der nächsten Loge verabredet werden wird.

21. Sollte in unsrer Gesellschaft ein Armer seyn, der um seiner Studien willen Unterstützung braucht; so soll in dazu bestellten Logen alles mögliche zu seiner Vermittelung getroffen werden.

22. Gegen alle andern[4]) Personen, wes Ranges und Würden dieselben seyn mögen, beobachte ieder Bescheidenheit und geziemende Hochachtung, beleidige niemanden, und begegne jedem glimpflich.

23. Ein Gegenstand unsrer Sorge sey es, Arme und elende Personen zu unterstützen. Ein sanftes Gefühl ists, Vertreter der Wittben und Vater armer Waysen zu seyn.

* * *

[1]) Der § 16 ist wieder durchstrichen und auf dem Rande wie folgt ersetzt: Sollte ein Bruder, der noch auf Academien ist durch Zufall auf das Carcer kommen, so ist ieder Bruder verbund. durch Vorbitte bei seiner Obrigkeit ihn davon zu befreien suchen, überhaupt aber demselben s. Strafe nach Möglichkeit zu erleichtern, wenn er nur nicht die Gesetze unseres Ordens durch s. Handlung gar zu sehr beleidigt hat.

[2]) Das Wort „Verunglückter" ist über das ausgestrichene Wort „Relegirter" geschrieben. Vermutlich zur Zeit der Randverbesserungen.

[3]) Auf dem Rande fortgesetzt: „nur wird vorausgesetzt, daß er sich nicht durch sein Betragen dieser Wohlthat und überhaupt der Ehre ein Mitglied unserer Verbindung zu seyn unwürdig gemacht hat".

[4]) Hier ist: „Landsleute und" gestrichen.

Dies sind die Gesetze des ersten Grades, welche demienigen, dem sie vorgelesen werden, zu weiser Erwägung und Bedenklichkeit überlaßen werden. Er wird in der nemlichen Ordnung, als er eingeführt worden ist, nemlich mit verbundenen Augen, wieder abgeführt, worauf ihm dann 8 Tage Bedenkzeit gelassen wird, oder er sich auch gleich erklären kann.

Will er nun in den Orden treten, und er hat seine Willensmeinung dem Bruder, der ihn ein und ausgeführt hat, deklarirt, so wird er wieder hineingeführt, und zwar mit verbundenen Augen: dann wird er von dem Logenmeister, der unterdeßen eine kurze Rede an ihn hält, zu 3 verschiedenen malen gefragt, ob er noch eintreten wolle. Hat er dies bestätigt; so wird ihm die Binde abgenommen, und er unten neben die Brüder auf einen hölzernen Stuhl hingesetzt. Sein Stuhl aber, der bisher in Bereitschaft gestanden, bleibt noch unbesetzt.

Die entsprechenden Gesetze aus dem Berliner Ordensbuch der Hauptloge Indissolubilis haben, soweit es sich um den Eintritts-Eid und die Ordnungen des ersten Grades handelt, den nachfolgenden Wortlaut:

Beglaubigte Gesetze der Hauptloge Indissolubilis.

Eintritts-Eid.

Ich N. N. schwöre zu Gott dem Allmächtigen und gelobe hiermit bey meiner Ehre und Wort, Treu und Glauben, daß, wenn ich, nach erfolgter Bekanntmachung der bey der Gesellschaft der Unzertrennlichen üblichen Gesetze Bedencken finden sollte, in diese Gesellschaft zu gehen, und mir die etwa vorkommenden Zweifel nicht könnten gehoben werden, daß ich dennoch eine ewige Verschwiegenheit halten, Niemanden die Mitglieder dieser Gesellschaft entdecken, und die Aufnahme derselben nie verhindern will:

Wie ich denn auf solchen Fall gelobe und verspreche, stets ein Freund dieser Gesellschaft zu seyn. So wahr mir Gott helfe und sein heiliges Wort.

Gesetze des I. Grades der Unzertrennlichen[1]).

I. Ein jeder, der in diese Gesellschaft der Unzertrennlichen aufgenommen wird, soll ein guter Christ sein Daher ist es

II. Keinem Mitgliede derselben erlaubt einen Religions Spötter vorzustellen, sondern er solle sich vielmehr eifrigst bemühen, die Ehre Gottes gegen die Freygeister und andere Spötter zu rächen. Ferner soll

III. Jeder unserer Brüder ein treuer Unterthan seines Landes Herren und mithin ein guter Bürger des Staats seyn. Daher sollen

IV. Insbesondere diejenigen, welche sich in dem Tempel der Wissenschaften zu würdigen Gliedern des Staats bilden, ihren Fleiß und Eifer verdoppeln, damit sie dem Vaterlande, Ihren Eltern und

[1]) Auf dem Kopfe von Bl. 8 ein Totenschädel auf zwei gekreuzten Schenkelknochen.

dieser Gesellschaft frühzeitig Ehre machen: eben hierdurch, sowie überhaupt

V. durch ein tugendhaftes Betragen, werden sie ander ein gutes Beyspiel geben, und diese zur Nacheiferung ermuntern. Daher werden Sie aber auch

VI. durch Verfassung lehrreicher und schöner Schriften, das ihrige zum Vergnügen und Glück Ihrer Brüder beytragen.

VII. Alle Brüder dieser Gesellschaft sind durch das Band der Freundschaft auf das genauste mit einander vereinigt; daher sollen sie ein Ordens Creutz nebst einem grünen Bande auf der Brust beständig[1]) bey sich tragen.

VIII. Ein ieder ist verbunden, das Wohl seines etwa nothleidenden Mitbruders aus allen Kräften zu unterstützen und nicht nur dem Namen nach, sondern in der That ein Bruder seyn.

IX[2]). Sollte einer unserer Brüder beleidiget werden, so gehet dies alle an, denn[3]) es soll ein ieder vor die Ruhe seines Bruders sorgen, und seine Ehre auf alle nur mögliche Art zu retten suchen: daher versprechen sie einer vor alle, und alle vor einen zu stehen.

X. Da die Brüder dieser Gesellschaft von Freundschaft belebt werden, so muß es Ihnen Pflicht seyn alle Streitigkeiten und Zänckereyen zu vermeiden, denn hierdurch werden sie sich auf das Beste zu den höheren Graden vorbereiten. Nie aber werden Sie

XI. Unwillig werden, wenn ein jüngerer Bruder einem oder dem anderen solte vorgezogen werden, und einen höheren[4]) Grad erhalten!

XII. Ihnen müsse es ewig Pflicht seyn für die Aufnahme dieses Ordens und für das Wohl aller Glieder unermüdet zu sorgen. Daher werden sie

XIII[5]). Sich eifrichst bestreben, daß Sie tugendhafte Leute der Gesellschaft zuführen, doch sollen die so genanten Werbungen ausdrücklich verbothen seyn. Es muß daher

XIV. bey der Aufnahme eines neuen Ordens[6]) Bruders in diesen Bund ein iedes Mitglied seine Stimme vorzüglich dazu geben, und aus eben diesem Grunde soll es erst bey der eröfneten Hütten allen Brüdern vorgetragen und das gute Herz des Neu Aufzunehmenden hinlänglich bewiesen werden. Eine iede Zusammenkunft aber soll

XV. Der Obervorsteher oder Director mit einer Deutschen Rede eröfnen und ein Bruder nach der Reihe eine Ihm wilkührliche deutsche Ausarbeitung halten.

XVI. Endlich soll von einem jeden unserer Brüder die allergenaueste Verschwiegenheit beobachtet werden: es ist daher keinem erlaubt, gegen andere, welche nicht Mitglieder dieser Gesellschaft sind, weder von den Gesetzen, Gebräuchen, Geheimnissen, noch was in dieser Gesellschaft sich befindet, etwas zu entdecken.

---

[1]) Das Wort beständig (nachträglich) von einer Hand mit anderer Tinte eingeklammert.

[2]) Dieser Paragraph ist mit Bleistift eingeklammert.

[3]) Hier folgt ein von gleicher Hand durchstrichenes, augenscheinlich verschriebenes Wort.

[4]) Vorlage: ein höhere.

[5]) Dieser Paragraph ist am Rande blau angestrichen.

[6]) Das Wort „Ordens" (nachträglich) von einer Hand mit anderer Tinte eingeklammert.

Wer sich nun mit den Brüdern dieser Gesellschaft der Unzertrennlichen diesen Gesetzen gemäß auf ewig verbinden will, soll, ehe Ihm die Geheimnisse, Sitten und Gewohnheiten dieses Grades bekandt gemacht werden, sich folgender massen feierlich verbinden.

Ich N. N. gelobe hiermit bey meiner Ehre und Wort, Treu und Glauben, und schwöre zu Gott dem Allmächtigen, daß ich diese vorgelesenen Gesetze nach allen meinen Kräften pünktlich befolgen, alle Brüder dieser Gesellschaft, zärtlich und eben[1]) so wie meine leiblichen Brüder lieben, vor das Wohl der Gesellschaft und eines jeden Bruders auf alle Art sorgen, dem Obervorsteher und Director[2]) die Ihnen gebührende Achtung und Liebe erzeigen, ohne deren Vorwissen und von Ihnen erhaltene Erlaubniss in keinen academi[3])schen Orden gehen, und weder die Geheimnisse, Gesetze, Sitten und Gewonheiten noch auch die Gebräuche dieser Gesellschaft, noch die Namen der Brüder andern, die nicht in dieser Gesellschaft sind, endtecken, und so lange ich lebe in dieser Gesellschaft der Unzertrennlichen bleiben will: Alles bey meinem Wort und Ehre, und unter Verpfändung meines ehrlichen Namens: So wahr mir Gott hellfe und sein heiliges Wort.

Hier folgen die Original-Unterschriften von dreizehn Brüdern, die in den Jahren 1777 bis 1779 aufgenommen worden sind (das Verzeichnis s. M H. der C.G. 1907, S. 135 ff.).

Die Unterschiede zwischen diesen echten und den obigen unechten Gesetzen springen in die Augen; ein tiefer grundsätzlicher Unterschied zeigt sich in den ersten Paragraphen. Während in den echten Gesetzen über das Religionsbekenntnis der Aufzunehmenden nur gesagt ist, daß er ein „guter Christ" sein und die Ehre Gottes gegen Freigeister und Spötter verteidigen soll, bestimmen die unechten Gesetze, daß zur Aufnahme „die Religionsverwandten der drei bestätigten Religionen" — es sind Katholiken, Lutheraner und Reformierte gemeint — vornehmlich fähig sein sollen, daß aber Angehörige von „Sekten" nur unter bestimmten Voraussetzungen Aufnahme finden können, Juden und Mohammedaner aber auf keine Weise zuzulassen sind.

Es tritt darin ein scharfer konfessioneller Zug hervor, wie ihn die echten Gesetze nicht kennen, die überhaupt von keiner Konfession reden.

Aus den „Allgemeinen Gesetzen" des Altenburger MS. sind folgende Bestimmungen von Interesse:

16. Der Senior eröffnet allemal die Loge mit einem kurzen freundschaftlich. Compliment an die Brüder, und nach demselben verliest der Ordensbruder, an dem Reihe ist, eine selbst ausgearbeitete Abhandlung.

---

[1]) Die Worte von eben — Brüder durchstrichen und dafür von anderer Hand mit anderer Tinte „aufrichtig" darüber geschrieben.

[2]) Die beiden Worte in der Vorlage durch die Schrift hervorgehoben.

[3]) Diese Buchstaben in der Vorlage durch die Schrift hervorgehoben.

17. Diese Ausarbeitungen sollen vornehml. dahin gehen, die Reinheit der deutschen Sprache und derselben Orthographie zu befördern, sollen dahin zielen, gemeinnützige Absichten zu bewerkstelligen; und wenn sich Mitglieder darunter befinden, welche dazu geschickt sind, sollen sie vornehmlich philosophische Wahrheiten betreiben.

18. Wer keine Ausarbeitung liefert, bezahlt 6 gl. in die Kaße, welche er aber sogleich erlegen muß.

19. Die abgelesene Ausarbeitung übergiebt man dem Secretair, welcher sie dann des andern Tages dem Logenmeister versiegelt oder in dem dazu bestimmten Ordens Missiv zuschickt, dieser aber dem Senior und so fort, bis in der Reihe herum ist, worüber denn ieder seine schriftlichen Anmerkungen, allein ohne Bitterkeit und Ironie, macht.

20 Das lezte Mitglied sendet die Ausarbeitung wieder an den Secretair zurück.

21. Die Notamina übergiebt ieder beym Eintritt in die Loge dem Secretair, welcher sie dann nach Ablesung der anderweitigen Abhandlung sämtl. vorliest.

Der Paragraph 17, der die Pflege der Muttersprache vorschreibt, deutet auf die in den echten Gesetzen urkundlich bezeugte Verschmelzung der Hauptloge zum Palmbaum (Palmorden) mit der Hauptloge Indissolubilis hin. Auch die folgenden Paragraphen der „Allgemeinen Gesetze“ sind beachtenswert:

36. Das Ordenszeichen wird an einem grünen Band mit weißen Streifen auf beiden Seiten getragen, und muß von Silber, die Rundung aber vergoldet seyn. Kein emaillirtes darf niemand als der Logenmeister, tragen.

37. Das Zeichen des ersten Grads ist  und die 3 Buchstaben, N. I. A. **Nutzbar ist alles.** Die Losung ist προς ὑπερβολην ἀδελφε und wird Silbe für Silbe ausgesprochen.

Das Erkennungszeichen ist, die Rechte Hand auf den Mund, und die linke auf den Rücken gelegt.

Das Wahlwort „Nutzbar ist Alles“ ist ja aus der Geschichte der sog. deutschen Sprachgesellschaften hinreichend bekannt. Über die Losung Π Υ Α (προς ὑπερβολην ἀδελφε), die in jedem Betracht sehr merkwürdig ist, haben wir bereits im letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 247) gehandelt.

Wir haben bereits in der Abhandlung über die Großloge Indissolubilis (MCG 1907, S. 127 ff.) unter Hinweis auf die Forschungen bekannter Gelehrter[1]) und unter Bezugnahme auf die Urkunden des Berliner Gesetzbuchs die unzutreffenden Ansichten gekennzeichnet, die durch den Namen „Studentenorden“ entstanden sind, Ansichten, die die Vorstellung erweckt haben, als

[1]) Wilhelm Fabricius, Studentenorden, 1891, S. 91, sagt: Der Wortlaut des Mandats vom 13. Februar 1767 „macht es gewiß, daß alle diese Orden keine reinen Studentenorden waren, sondern nur Logen bürgerlicher Orden, welche auch Studenten aufnahmen“.

handle es sich hier um Hauptlogen und Logen, die auf Studierende beschränkt gewesen seien. Richtig ist ja, daß uns in diesen Logen lediglich akademisch gebildete Brüder begegnen, aber es ist falsch, zu glauben, daß lediglich Studierende Mitglieder waren. Der Bund war für das ganze Leben geschlossen, und zahlreiche ältere Brüder gehörten ihm an.

Aus den Altenburger Gesetzen des ersten Grades ergibt sich ebenfalls, daß es Brüder gab, „die noch auf Akademien waren" und solche, die es nicht mehr waren, und die „Allgemeinen Gesetze" lassen erkennen, daß es Logen auf Universitäten, aber auch anderwärts gab, und wenn auch die vornehmsten Sitze des geistigen Lebens, eben die Universitätsstädte, unter starker Mitwirkung der Studierenden, die Hauptstützpunkte dieser Hauptlogen waren, so gab es doch auch in anderen deutschen Städten Logen; es sei nur an die Logen Gloriosa Amicitia in Dresden und Felix Fraternitas in Ronneburg erinnert; ebenso werden (s. MCG 1907, S. 153) Tochterlogen zu Braunschweig und Tangermünde erwähnt.

Hoffentlich tragen diese Mitteilungen dazu bei, weitere Nachforschungen anzuregen.

Ludwig Keller.

Eine Neuausgabe der Magna Didactica des Comenius.

Von

Parochialvikar Dr. Beißwänger in Degerloch-Stuttgart.

Es ist erfreulich, zu sehen, wie des Comenius Bedeutung immer allgemeiner begriffen wird. Er war eben nicht bloß der Didaktiker, der einst einige Schulbücher geschrieben hat; er war ein Mann, den die großen Probleme der Menschheit ebenso bewegt haben, wie die Erziehung der Kleinsten im Volke. Ja, wenn wir hören, wie Frömmigkeit und Humanität und wie die Duldung Andersgläubiger und der konfessionelle Friede nicht minder zu seinen Idealen gehört haben, so ist uns klar, daß Comenius auch heute noch etwas zu sagen hat. Solche Männer kann gerade eine Zeit wie die unsrige recht gut gebrauchen, und so ist auch jedes Bemühen zu begrüßen, das uns einen Mann, wie Comenius, irgendwie näher bringen will. Um so besser, wenn man uns auch seine eigenen Schriften zugänglich macht. Manche sind noch immer kaum zu erreichen, besonders die pansophischen. Aber auch eine Ausgabe der andern ist mit Freuden zu begrüßen. Ludwig Keller hat uns vor nicht langer Zeit des Comenius'

Testament, seinen Schwanensang geschenkt, das Unum necessarium[1]). Da hat der Greis am Ende seiner Tage noch einmal Rückschau gehalten auf sein Leben, auf sein Hoffen und Sehnen, seine Erfolge und Enttäuschungen, um dann ergreifend von allem Abschied zu nehmen, was ihn lieb und teuer war. „Mein Leben war ein Wandern, eine Heimat hatte ich nicht. Es war ein ruheloses . . Umhergeworfenwerden, niemals und nirgends fand ich eine bleibende Statt. Nun aber ist das himmlische Heimatland in Sicht" . . Ein Bild des Comenius ziert das feine Büchlein. Heute liegt uns ein ähnliches Werkchen vor. Eine Neuausgabe der Magna Didactica durch den Seminardirektor Vorbrodt in Wetzlar. Diese „Magna Didactica" ist ja das pädagogische Hauptwerk des Comenius gewesen. Er hat sie 1627 in böhmischer Sprache begonnen, 1628 umgearbeitet und später ins Lateinische, die Gelehrtensprache der Zeit, übertragen. Hier hat Comenius seine pädagogischen Reformgedanken in systematischer Weise und am umfassendsten dargestellt. Über die Bedeutung dieser Comenianischen Didaktik aber sagt ein Kenner[2]): „Die Fackel, die er in seiner Didaktik angezündet, leuchtet noch hell in unsere Zeit herein, ja sie ist in dieser erst recht erkannt und gewürdigt worden. Es wird kaum eine pädagogische Frage von erheblicher Bedeutung geben, auf welche nicht aus der reichen Fundgrube seiner Opera eine Antwort geholt werden könnte, und diese Schatzkammer ist heute noch nicht erschöpft." Nur schade, daß auch die Zöglinge in unseren Schullehrer-Seminarien zehn Bücher über ein solches Buch, wie die Didactica magna, kaum einmal aber das Buch selbst in die Hand bekommen. Und so will denn auch Vorbrodt gerade den Seminaristen und Lehrern dies grundlegende pädagogische Werk des Comenius in einer Form bieten, „durch die es ihnen ein stets bereites Brevier, ein handliches Vademekum ihrer hohen Kunst und ein lieber Lebensfreund" würde. Aber Vorbrodt hat Recht, auch Eltern, die über ihre Erziehungsaufgaben nachdenken, kann das Büchlein gute Dienste leisten. Es hat ja schon seither an deutschen Übersetzungen der Didactica nicht gefehlt, wir wollen nur an die Werke von Beeger, Lion und Lindner erinnern. Aber Vorbrodt hat in seinem Buch zweierlei vortrefflich erreicht, einmal die Latinität des Comenius so in unser Deutsch umzugießen, daß man der Übersetzung wenig anmerkt, daß es eben eine Übersetzung ist; und was uns ebenso wichtig erscheint, er hat in richtiger Scheidung Unwesentliches, Wiederholungen, rein theologische Erörterungen, Zitate von älteren Schriftstellern, die für uns keine weitere Bedeutung haben, weggelassen. Dadurch ist auch der Umfang des Büchleins und der Preis erheblich geringer

[1]) Joh. Amos Comenius, das einzig Notwendige. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena und Leipzig, 1904.

[2]) Julius Brügel in dem Werk von Schmid, Gesch. der Erziehung, S. 93.

geworden, als sonst, aber das Büchlein selbst hat nur gewonnen[1]). Nur eines hätte ich mir etwas anders gedacht, die Einführung in das Büchlein. Auch Vorbrodt hat hier wie seine Vorgänger eine Lebensbeschreibung des Comenius gegeben, und eine, die „nicht nur dem Didaktiker, sondern dem Mann nach seiner ganzen Persönlichkeit gerecht zu werden“ versucht. Allein dazu scheint mir doch die neuere Literatur nicht genügend beigezogen. Von Männern wie Vives und Campanella lesen wir hier nichts, und sie waren doch von großem Einfluß auf des Comenius Entwicklung. Auch wird man nicht sagen dürfen, daß über den Aufenthalt des jungen Comenius in Heidelberg nichts Näheres bekannt sei. Wenn wir das nur wüßten, wüßten wir schon viel, daß Comenius sich hier die Originalhandschrift des berühmten Kopernikanischen Werkes „Über die Revolutionen der Himmelskörper“ gekauft hat. Denn Anschauung und Natur ist ja hernach der Nerv seiner Didaktik geworden. Aber wir bekommen überhaupt kein klar herausgearbeitetes Bild vom ganzen Mann, und wie er geworden ist. Indes dies zu zeichnen, wäre ja auch gar nicht nötig gewesen Viel richtiger erscheint mir die Beschränkung, eben um in die Didaktik einzuführen, wie Comenius zu seinen didaktischen Gedanken kam, vielleicht auch diese kurz zusammenzufassen und den Fortschritt gegenüber früheren Reformern aufzuweisen, und schließlich, wenn man ein Besonderes tun wollte, von des Comenius pädagogischer Bedeutung für die Gegenwart zu reden.

Allein, wie gesagt, den Gesamteindruck soll uns diese kritische Bemerkung nicht verwischen; wir haben hier eine wirklich verdienstvolle Arbeit vor uns, der man viele Leser wünschen möchte; und noch etwas — vielleicht folgen ähnliche andere bald nach! Es kann nur zur Ehre des Comenius geschehen und zu unserm eigenen Gewinn!

Eine der ältesten deutschen Toleranz-Urkunden.

Mit bezug auf meinen im 4. Heft der Monatsschrift „Die deutsche Schule“ (11. Jahrg., April 1907, S. 243/45) erschienenen Aufsatz „Die Toleranz der Hohenzollern und der Oranier“, in dem gezeigt wird, daß Ludwig Keller in seinen Abhandlungen „Louise von Coligny und die Häuser Oranien und Hohenzollern“ (MCG XV, 208—228) und „Die Hohenzollern und die Oranier“ (MCG XVI, 1—15) mit Recht den Hohenzollern eine eifrige Pflege der

[1]) Joh. Amos Comenius, Didactica magna von Walther Vorbrodt. Leipzig. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1906. Preis geheftet 2 M., in Leinenband geb. 2,60 M.

toleranten Traditionen der Oranier zuschreibt und den Großen Kurfürsten geradezu als Leiter dieser Bestrebungen bezeichnet, weise ich hiermit auf eine der ältesten Urkunden gegenseitiger Duldung der evangelischen Parteien hin, die am 6./16. Januar 1606 zu Heidelberg zwischen Johann Sigismund und Friedrich IV. festgestellt ist. Im Kgl. Bayer. Haus-Archiv zu München befindet sich ferner, wie Direktor Dr. Ernst Göbel in seiner interessanten, auch von mir in den „Mitteilungen aus der historischen Literatur“ empfohlenen Abhandlung „Beiträge zur Geschichte der Elisabeth Charlotte von der Pfalz, der Mutter des Großen Kurfürsten“ 22 S. (Jahresbericht der Realanstalt am Donnersberg bei Marnheim i. d. Pfalz für das Schuljahr 1903/04: Sonderabdruck aus den Neuen Heidelberger Jahrbüchern) S. 4 mitteilt, noch das „collationirte Concept einer Heurats Nottul“ vom 7. Februar (alten Stils) 1605, in welchem Friedrich IV. von der Pfalz einerseits, Joachim Friedrich und sein Sohn Johann Sigismund von Brandenburg andererseits zur Beförderung und Verbindung beider Häuser eine Heirat zwischen Georg Wilhelm und einer der Töchter des Pfalzgrafen zu stiften beabsichtigen und zu diesem Zwecke einen Vergleich schließen.

Die letztgenannte Urkunde lautet:

„Welches aber eigentlich die gesponst (Braut) sein soll, darüber wollen wir die Fürstliche älttern bey der (auf den kommenden Sommer festgesetzten) Zusammenkunft beederseits Kinder affektion erlernen und wollen allen Fleiß anwenden, daß, wenn der Markgraf 17 Jahre, das Fräulein aber 15 Jahre erfüllt, diese ihren freien, ungezwungenen Willen ebenmäßig dazu geben, es wäre denn daß wunderbarer Mangel an Leib oder Verstand, darfür doch Gott gnädiglich sein wolle, sich vorfindet.“

Die andere, noch wichtigere, ebenfalls von Göbel, a. a. O., S. 6 mitgeteilte, am 6./16. Januar 1606 vereinbarte Urkunde hat folgenden Wortlaut!

„Sonderbahre vergleichung in puncto religionis.

Wenn es künftig zur ehelichen Vermählung kommt, so soll keines den andern wegen der ungleichheit, so sich heutigstags bei etlichen Evangelischen Theologen undt Ständen befindet, übel wollen, sondern vielmehr einander lieben, ehrenwerth halten, undt in eines vor daß andere Gott den Allmechtigen . . . fleißig bitten . . . In Ehe und Witwenstand soll dem Fräulein mit ihren Dienern und all den Ihrigen oder auch andern, welche es wollen, ein freies, offenes Exercitium und Übung ihrer Religion, in der sie auferzogen, gestattet sein und dazu

ihrer Liebden, ein besonderer Pfarrer ihrer Konfession zugethan werden. Bei den Nachkommen aber, die ihnen Gott schenken wolle, soll es mit deren Auferziehung und Unterweisung dergestalt gehalten werden, daß beide ältern undt andere an deren statt sich dahin vielmehr Zubearbeiten, wie die Kinder in den nöttigsten haubtpuncten Christlicher religion. Item übung Christlich lieb und besserung deß lebens underrichtet, als durch jetzige strittigkeiten darin sich doch auch in gemein die große Theologi nicht vergleichen können uffgehalten und bestürzt gemacht werden."

So heiratete denn in der Tat Elisabeth Charlotte, geboren am 7./17. November 1597 als viertes Kind und dritte Tochter des Kurfürsten Friedrich IV. von der Pfalz, eines gutmütigen, liebevollen, aber unbedeutenden Fürsten, und seiner Gemahlin Luise Juliane aus dem Hause Oranien, am 14./24. Juli des Jahres 1616 den Brandenburger Georg Wilhelm, der mit seinem Vater zu Weihnachten 1613 den reformierten Glauben angenommen hatte.

Hettstedt. Karl Löschhorn.

Besprechungen und Anzeigen.

Aus suchender Seele von Pfarrer Lic. Traub an St. Reinoldi, Dortmund. Buchverlag der „Hilfe," Berlin-Schöneberg. (5 und 174 Seiten, 8°. Preis gebunden 4 M., kartoniert 3,50 M.)

Es war ein guter Gedanke, die Betrachtungen Traubs, die in zwei Jahren wöchentlich in der „Hilfe" erschienen sind, in einem Buche zu vereinigen und dadurch einem größeren Leserkreise zugänglich zu machen. Die Absicht ihres Verfassers war, „in kurzer Aussprache die Gedanken aus der Welt des Alltags in das Fragen und Sehnen der modernen Seele hinüberzuführen." Die einzelnen Artikel sind mit dem Thema als Überschrift versehen und zugleich mit einem Motto, so z. B. „Das neue Testament" (S. 2) mit dem Ausspruch Goethes: „Man streitet viel und wird viel streiten über Nutzen und Schaden der Bibelverbreitung. Mir ist klar: schaden wird sie wie bisher, dogmatisch und phantastisch gebraucht, nutzen wie bisher, didaktisch und gefühlvoll aufgenommen." Im Laufe der Erörterung kommt Traub zu dem treffenden Ausspruche: „Selten haben Menschen Heiligem so viel Abbruch getan wie damals, als sie die Lehre von der buchstäblichen Eingebung der Heiligen Schrift festsetzten." Er fügt dann weiter unten hinzu: „Die Freude an der Bibel beginnt dort, wo man jene Fessel weggeworfen hat;" so kommt

er auf eigenem Wege zu demselben Ergebnis, dem Goethe in dem oben angeführten Motto Worte geliehen hat. Es ist ja bekannt und wird auch durch diesen Aufsatz bestätigt, daß der Verfasser der freieren Richtung auf dem Gebiete der theologischen Forschung folgt; trotzdem wird jeder Leser, mag er dieser oder jener Richtung angehören, in dem Buche, das so mannigfaltigen Inhalt bietet, vieles Ansprechende finden. Schön ist z. B. S. 12: „Einigungsformel" mit dem Worte Luthers: „In diesen zwei Stücken besteht das ganze christliche Leben: „Glaube Gott, hilf deinem Nächsten!" Mit kräftigen, herzerhebenden Worten werden die beiden Stücke eingeschärft. „Glaube Gott und traue ihm! Er ist nahe. Du brauchst nur mit der Hand zu tasten an den Tatsachen des Lebens, so findest du ihn. — Und hilf dem Nächsten! Das ist das andere." „Aber das Heillose ist, daß wir nicht danach leben. Solche Heillosigkeit bedarf der Heilung. Daß sie doch käme, einfach, schlicht, aber wahr, wirklich!" Wer möchte nicht dem schönen Ausspruche bei Behandlung des Themas „Vorsicht" S. 42 zustimmen: „Wer retten und gewinnen will, muß nicht schlagen, sondern ziehen, nicht schelten, sondern anerkennen, nicht niederwerfen, sondern Mut machen und aufheben." Überhaupt ist der Sprache des Verfassers Ursprünglichkeit und Schönheit nachzurühmen; z. B. S. 75 beginnt „Schaffen" mit dem Satze: „Gedanken formen und bilden das Alte, aber Neues schaffen kann allein der Geist"; und schließt S. 77 mit den wohl jedermann ansprechenden Sätzen: „Die Schöpfer unter dem Menschengeschlecht bauten keine Gedankensysteme, aber sie suchten Seelen und fanden sie; dadurch wurden sie selbst glücklich und beglückten viele. Gelehrte denken. Mensch sein heißt lieben. Es gibt Gedanken ohne Liebe; denn keine Menschen stehen hinter ihnen. Aber Liebe macht jeden Gedanken reich." Es ist natürlich, daß bei der Menge des Gebotenen dem einen dies, dem andern das mehr zusagt. Mir haben z. B. die Sätze S. 170 („Urteilen") besonders gefallen: „Wer andern nichts Gutes zutraut, hat in sich selbst die Macht des Guten nie erfahren. Darin liegt die tiefste Tragik. Ohne daß wir es merken, sind wir in unserm Richten selbst schon gerichtet. Wir stellen uns das schlechteste Zeugnis selber aus. Je besser der Mensch ist, desto weiter dehnt sich das Reich des Guten, das sich seinem Auge erschließt. Je schlechter er sie schildert, desto größer ist die Selbstverzweiflung. So wird unser Urteilen zu einem Gradmesser eigener Herzensbildung. Laßt uns wachsen und uns mit gesunden Augen des Guten freuen, wovon die Welt voll ist!" Schließlich geben wir dem Wunsche Ausdruck, daß die Sammlung der Betrachtungen, die Traub aus suchender Seele geschöpft hat, recht vielen ein Wegweiser werden möchte, der sie beim Suchen nach dem Ziele begleitet und fördert.

Dortmund. C. Th. Lion.

Frau Cosima Wagner hat die von Oberlehrer Dr. A. Reimann in Berlin herausgegebene „Deutsche Bücherei“, deren Dreißigpfennig-Bändchen unsern Lesern wohlbekannt sind, gewürdigt, einige bisher ganz unbekannte geistvolle Essays Richard Wagners, die er in seiner traurigsten Zeit, in Paris 1841, unter dem Drucke der Not für einige Zeitschriften geschrieben hat, in erster Gesamtausgabe zu veröffentlichen. Professor Richard Sternfeld von der Berliner Universität, der langjährige Vorsitzende des dortigen Wagner-Vereins, hat eine treffliche Einleitung dazu geschrieben. Insbesondere fällt durch diese wichtige Publikation ein blendendes Licht auf Heinrich Heine und seine Pariser Zeit, sowie auf den bekannten Tondichter Berlioz. Aber überhaupt das ganze Pariser Leben jener Tage entwickelt sich vor unsern Augen im farbenprächtigsten Bilde; von den politischen, musikalischen, schöngeistigen Größen bis herab zu dem Leben und Treiben der Halbwelt und des Quartier latin wird alles besprochen, was die Pariser Welt damals bewegte. Jeder feiner empfindende Leser wird die Bitterkeit des armen landfremden Musikers herausfühlen, der hier mit seinem Genius und seiner gewaltigen Schaffenskraft unverstanden darben und fast hausieren gehen muß, und zugleich das Frohlocken der echten deutschen Tüchtigkeit dankbar mitempfinden, die all dies glänzende und vielfach so frivole Treiben mit unerschütterlichem Idealismus in seiner Nichtigkeit bloßstellt. Wer diese Aufsätze liest, wird Richard Wagner als Menschen und als Deutschen lieben lernen. Gerade darum ist es mit höchster Freude zu begrüßen, daß die billigste aller populären Sammlungen diese beiden Bände bringen durfte: sie sind geheftet für 60 Pf. zu haben und elegant gebunden für 1 Mk. (Nr. 64 und 65 der „Deutschen Bücherei“); so wird auch Wagner als Schriftsteller jetzt erst den Deutschen wirklich nahe kommen, und wir wünschen diesen Aufsätzen viele aufmerksame Leser.

Des Theosophen Immanuel Swedenborg (1688—1772) theologische Schriften, aus den lateinischen Erstdrucken in fließendes Deutsch übersetzt, sind vor kurzem bei Eugen Diederichs in Jena und Leipzig erschienen; 363 S. kl. 4° in schönem, scharfem Druck, zum Preise von 8 Mk. brosch., 10 Mk. geb. Ausgewählt sind: „Die Lehre der neuen Kirche, des Neuen Jerusalem der Offenbarung“ und „Der Verkehr zwischen Seele und Leib 1769“, „Vom weißen Pferd in der Offenbarung“ und „Über das letzte Gericht und die Zerstörung Babylons 1758“, sowie ein kurzer Auszug aus den „Himmlischen Geheimnissen“ 1747—1758. Der talentvolle Übersetzer, Lothar Brieger-Wasservogel, hat verdienstlicherweise einen Aufsatz über Swedenborgs Weltanschauung und unter dem Gesamttitel „Biographisches“ eine Übertragung von Swedenborgs Selbstbiographie (mit Kollins

Kommentar), Samuel Sandels Gedächtnisrede, den Bericht des schwedischen Geistlichen Ferelius über Swedenborgs Ende und einen Ausschnitt aus Robsahms (eines Freundes Swedenborgs) Memoiren, endlich als Anhang ein chronologisches Verzeichnis der Werke Swedenborgs, ihrer Neuausgaben und Übersetzungen hinzugefügt.

Bemerkungen und Streiflichter.

Es gibt viele Menschen, die das Wort **Toleranz** völlig entwerten. Nach ihrer Meinung heißt Toleranz Freiheit von jedem Gesetz und jeder Bindung, mit anderen Worten Gesetzlosigkeit. Indem sie Toleranz fordern und predigen, meinen sie, daß sich in der Organisation, für die sie Toleranz verlangen, keine bestimmte Idee, keine Geistesrichtung, keine Anschauungswelt zur allgemeinen und herrschenden machen, sondern nur die Weltanschauung gelten soll, die sie selbst vertreten. Nach ihrer Meinung sollen Ideen Privatsache sein, auf die das Ganze sich nicht verpflichtet. Kann dabei aber eine Gemeinschaft bestehen, die in erster Linie eben eine **Geistesgemeinschaft** sein will und die ohne solche Gemeinschaft des Geistes ihren ganzen inneren Halt verliert?

Um die Bedeutung zu würdigen, die **Comenius**, der eigentliche geistige Vater der Volksschule, mehr und mehr gewinnen wird, muß man sich klar machen, daß die geistigen Kämpfe der Gegenwart sich weit weniger als in früheren Epochen um den Besitz des maßgebenden geistigen Einflusses auf den Universitäten oder den höheren Lehranstalten als um den Besitz der **Volksschule** drehen. Immer deutlicher tritt die Tatsache hervor, daß die Volksschule für alle oder fast alle Kinder die wichtigste Ausbildungsstätte wird, und daß selbst diejenigen, die später die höheren Schulen besuchen, die Grundlagen ihrer Anschauungswelt aus der Volksschule mitbringen — ganz zu geschweigen, daß der Stand der Volksschullehrer sowohl durch die enge Berührung, in der er mit den breiten Schichten des Volkes steht, wie durch seine in schweren Kämpfen gestählte Kraft und seine große Zahl ein immer bedeutenderer Machtfaktor wird.

Man hat gesagt, der Name **Humanität** sei ein vieldeutiges, unklares und in gewissem Sinne inhaltsleeres Wort und habe sozusagen eine „wächserne Nase". Hat etwa in diesem Sinne das Wort **„Christentum"** keine „wächserne Nase"? Kämpft nicht die Gesellschaft Jesu ebenso unter der Fahne des Wortes „Christentum", wie die lutherische Rechtgläubigkeit; und behaupten nicht ebenso die Mormonen wie die Irvingianer, nicht die Methodisten ebenso wie die Mitglieder des Protestantenvereins, daß sie Vorkämpfer des „Christentums" und zwar die einzig wahren Vorkämpfer des „Christentums" seien? Soviel Kirchen und Sekten es in der Christenheit gibt, so viele verschiedene Begriffe des Wortes Christentum sind vorhanden. Hat also etwa dieses Wort einen unzweideutigen, klaren und bestimmten Inhalt?

Zu einer kritischen Gesamtausgabe der Werke **Leibnizens** haben sich bekanntlich die Berliner Akademie der Wissenschaften und die Pariser Académie des sciences sowie die Académie des sciences morales et politiques verbunden. Wie Geh. Rat Waldeyer in seiner jetzt gedruckt vorliegenden Festrede am Leibniztage der Berliner Akademie mitteilte, haben die vereinigten gelehrten Körperschaften beschlossen, den kritischen Katalog der Werke des großen Polyhistors, der rund 25000 Oktavzettel umfaßt und dessen Drucklegung nicht weniger als 10 Bände zu je 60 Bogen in Quart erfordern und 80000 M. kosten würde, nur mechanisch zu vervielfältigen und mit der vollständigen *Ausgabe der Werke* selbst alsbald zu beginnen. Der Umfang der ganzen Aufgabe stellt sich nach der letzten vorläufigen Berechnung auf rund 50 Quartbände zu je 60 Bogen. Man hofft, die drei ersten Bände bis 1911, das ganze Werk in 30 bis 40 Jahren fertigzustellen.

Wir besitzen einen vertraulichen Brief des Königlich Dänischen General-Kommissars **Detlev von Alfeld** an seinen Freund, den Kurfürstlich Brandenburgischen Geheimen Rat **von Plato** in Berlin, d. d. Hamburg, 19. Oct. 1660, in dem ersterer den Adressaten um eine Gefälligkeit bittet. Der Brief Alfelds beginnt: „Wohlgeborener Herr Gen.-Commissarius, **Hochgeehrter Herr Bruder!**“ und schließt: „Meines hochgeehrten **H. Brudern** stetswilliger und Ergebener Diener Detloff von Alfeld“. Ob ein an unverfänglicher Stelle angebrachtes Bandzeichen



eine Bedeutung besitzt oder nicht, mag dahin gestellt bleiben. (Akten des Geh. Staats-Archivs Rep 9, A. 1, 1660.) Über ein gleichartiges Schreiben des Oberkammerherrn von Knuth an seinen „Bruder“, den Geheimen Rat von Ehrenschild aus 1684 s. MH der C. G. 1900, S. 259.

Der Gedanke Christi und des ältesten Christentums, daß alle Menschen **Brüder** seien, erfuhr in den Lehrsystemen der Staatskirche, die sich seit dem vierten Jahrhundert durchsetzte, eine wesentliche Abwandlung. Nach dieser sich allmählich entwickelnden Glaubenslehre sind für den im kirchlichen Sinn des Wortes religiösen Menschen allein die Mitreligiösen, die Glaubensgenossen, **Brüder**; nur sie sind *Gotteskinder*; alle übrigen Menschen können zwar „Brüder“ und „Gotteskinder“ werden, wenn sie sich der wahren Religion anschließen, aber als Glieder anderer Religionsgemeinschaften sind sie nicht „Gotteskinder“, sondern „Weltkinder“. — Damit vergleiche man nun die ganz entgegengesetzte Anschauung des **Comenius** und seiner Gesinnungsgenossen; in treuer Festhaltung der Lehre seines Herrn und Meisters erklärt Comenius ausdrücklich, daß er alle als *Brüder* und als Gotteskinder anerkenne, die als Menschen geboren seien. Die Idee der *Humanität*, die den Glauben an die *Einheit des Menschengeschlechts* über alle Trennungen hinweg festhält, war in ihm wie in seinen Freunden und Genossen lebendig.

Die Erinnerung an die deutschen **Minnesänger** des 13. Jahrhunderts war im 16. und 17. Jahrhundert innerhalb der herrschenden Literatur und kirchlich beeinflußten Wissenschaft völlig erloschen. Keine Spur einer Kenntnis des

alten Minnesanges ist hier zu finden. Ganz anders innerhalb der damaligen deutschen Großlogen-Systeme **Philipp Harsdörffer** spricht mit Begeisterung von den Minnesängern, lobt insbesondere Wolfram von Eschenbach, den er wiederholt nennt und ist mit Stolz erfüllt bei dem Gedanken von deren Kunst. Derselbe Harsdörffer († 1658) ist es gewesen, der zuerst die Errichtung eines Lehrstuhls für deutsche Sprache in der bestimmtesten Form gefordert hat. (Näheres bei Jos. Reber, Joh. Amos Comenius und seine Beziehungen zu den Sprachgesellschaften, Leipzig 1895, S. 24 u. 26.)

Friedr. Christian Laukhard, Mitglied einer „Amizisten-Loge" in Jena, erzählt im Jahre 1799 folgenden Fall: „Endlich (infolge obrigkeitlicher Unterdrückung) stürzte die **Jenaische Amizistenloge 1781**. — Die sogen. Schwarzen Brüder hielten auch nach dem Verfall (der Amizistenloge) oder nach der putativen Aufhebung der Amizisterey immer zusammen, und da kam ihnen denn der Gedanke ein, mehrere von den alten Mosellanergesetzen unter sich einzuführen und einen Senior aus ihrem Mittel zu wählen. Dies geschah und siehe da, der Amizisten-Orden war wieder hergestellt, nur hatte er einen anderen Namen und hieß der Schwarze Orden. Das Zeichen der Amizisten machten sie zwar nicht in die Stammbücher, sondern bedienten sich allerlei anderer Zeichen . . . Denn man muß nur wissen, daß es eine sehr unsichere Sache ist, aus Stammbuchszeichen die Mitglieder einer geheimen Gesellschaft herausbringen zu wollen, da diese Zeichen oft gar sehr verändert wurden". (Der Mosellaner- oder Amizisten-Orden, Halle 1799, S. 108 ff.) — Daraus erhellt, daß die **Stammbücher** vielfach zur Eintragung symbolischer Zeichen benutzt worden sind.

Kürzlich ist eine **neue Streitschrift** — in kurzer Zeit die dritte — des von uns mehrfach genannten Dr. W. Begemann, Direktor einer höheren Töchterschule in Charlottenburg, wider den Herausgeber dieser Zeitschrift erschienen. Sie richtet sich gegen die Echtheit der uns erhaltenen Protokolle der Loge Frederiks Vreedendal im Haag. Diese neue Streitschrift übertrifft alle früheren an leidenschaftlicher Polemik und stellt in dieser Beziehung einen Rekord dar. Es ist nicht leicht, solchen Dingen gegenüber die für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung erforderliche Ruhe zu bewahren. Vielleicht gelingt uns dies besser, wenn wir die erforderliche und bereits vorbereitete Antwort auf einige Zeit vertagen.

Von der Schrift Ludwig Kellers, „Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft", die zuerst im Frühjahr 1907 erschien, ist eine **zweite Auflage** nötig geworden, die in durchgesehener Gestalt im Verlage von Eugen Diederichs (Jena und Leipzig) kürzlich erschienen ist.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Register

zum sechzehnten Bande (1907) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben I und J sind verbunden.

E.

F.

G.

H.

I, J.

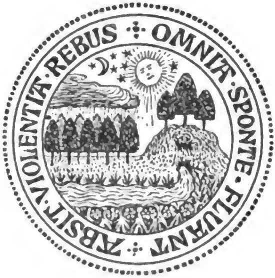
T.

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft

Herausgegeben von Ludwig Keller



Siebzehnter Jahrgang

1908

VERLAG VON EUGEN DIEDERICHS
JENA 1908

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludwig Keller
in Charlottenburg

Inhalt des siebzehnten Bandes

A. Abhandlungen

Seite

B. Kleine Mitteilungen

C. Besprechungen und Anzeigen

D. Streiflichter und Bemerkungen

MONATSHEFTE
DER COMENIUS-GESELLSCHAFT FÜR PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

SCHRIFTLEITUNG: DR·LUDWIG KELLER
BERLINER STRASSE 22 BERLIN-CHARLOTTBG
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

XVII. JAHRG. BERLIN, DEN 15. JANUAR 1908 HEFT I

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M 10,—. Einzelne Hefte M 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

RICHTLINIEN UNSERES ARBEITSPLANS

Wer die Zeichen der Zeit mit Aufmerksamkeit beobachtet, dem kann die Wahrnehmung nicht entgehen, daß in weiten Kreisen der Nation eine tiefe Sehnsucht nach neuen Lebensidealen erwacht ist, nach Idealen, wie sie heute weder der moderne Naturalismus noch der überlieferte Dogmatismus vielen suchenden Menschen zu bieten vermögen.

Man kann einräumen, daß beide Strömungen, von denen die letztere in mächtigen Verbänden seit alten Zeiten organisiert ist, während die erstere noch mühsam nach Organisations-Formen ringt, manche Wahrheit enthalten, die nicht preisgegeben werden darf, wenn das menschliche Gemüt volle Befriedigung finden soll. Aber es gibt, wie bemerkt, viele denkende Menschen, die beiden Systemen, sofern sie den Anspruch erheben, die volle Wahrheit zu bieten, aus innerster Ueberzeugung ablehnend gegenüberstehen, und die von dem dringenden Wunsche beseelt sind, eine feste Stellung über den Parteien zu gewinnen und dadurch zugleich dem religiösen Frieden unserer durch den Glaubenshader tief zerrissenen Nation zu dienen.

Es hat im Laufe der Geschichte verschiedene Wege gegeben, um das Ziel, das hiermit gegeben ist, zu erreichen, und mit wechselndem Erfolge ist bald dieser und bald jener Versuch gemacht worden. Aber kein Weg hat sich gangbarer

erwiesen und kein Versuch hat sich mehr bewährt und dauerndere Organisationen ins Leben gerufen, als der, der von der festen Basis jener Lebensweisheit aus gemacht worden ist, wie sie von Plato bis auf Comenius, Leibniz, Kant und Herder zahllose Bekenner und Wortführer besessen hat. Dieses durch die Geistesarbeit zweier Jahrtausende gefestigte System der Weisheit, dessen Anhänger unter wechselnden Namen gekämpft haben, das man aber meist als die Lehre der Humanität bezeichnet, hat in und durch die idealistische Weltanschauung, die seine philosophische Grundlage bildet, vielen Menschen dasjenige gegeben, was andere in der Religion, die sie bekannten, gefunden haben, und wer die schicksalsreiche Geschichte dieser Philosophie kennt, der weiß, daß die recht verstandene Lehre der Humanität auch mit dem recht verstandenen Christentum die innigste Berührung besessen hat und besitzt.

Obwohl wir sehr wohl wissen, daß auch diese wie jede andere religiös-philosophische Anschauungswelt der Ergänzung, Erweiterung und Fortbildung fähig und bedürftig ist, so sind wir doch der Meinung, daß für das Suchen der Zeit in dieser Philosophie der Humanität eine Basis und ein Boden gegeben ist, der sich tragfähig und fruchtbar erweisen wird. Indem wir uns in der Comenius-Gesellschaft seit ihrer Begründung auf diesen Boden gestellt haben und ferner stellen werden, beabsichtigen wir, der Idee der Humanität unter dem heutigen Geschlecht von neuem lebendige Verbreitung zu geben und ihr Wesen und ihre Geschichte dem Verständnis der Gegenwart wieder näher zu bringen.

Bei allem aber, was wir in dieser Beziehung tun, ist es nicht die Erweiterung des Wissens, das uns vorschwebt, sondern das Leben und seine Vertiefung. Nicht irgend eine, wie auch immer geartete Lehre soll das Ziel sein, sondern die Erziehung des Menschengeschlechts, in dem Sinne, in dem alle die großen Männer, die wir oben genannt haben, für sie in die Schranken getreten sind.

Die großen Ueberlieferungen, die diese Lehre besitzt und die starken Organisationen, die in wechselndem Gewande von je im stillen oder öffentlich für ihre Durchführung eingetreten sind, werden ihre Kraft jetzt wie ehedem in den Kämpfen der Zeit bewähren.

Diejenigen aber, die über unser Arbeitsprogramm und die Ergebnisse, die wir erzielt haben, sich näher unterrichten wollen, verweisen wir auf die Kundgebungen, die wir in den Veröffentlichungen unserer Gesellschaft niedergelegt haben[1]).

[1]) Man vergleiche besonders die letzte Kundgebung in der Schrift von Ludwig Keller, Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft. Ein Rückblick am Schlusse des 15. Gesellschaftsjahres. 2. Aufl. Verlag von Eugen Diederichs, Jena und Leipzig 1908 (Preis M. 0,75).

DIE SOZIALE FRAGE IM LICHTE DES HUMANITÄTSGEDANKENS

Vortrag, gehalten am 3. November 1907 zu Berlin in der Hauptversammlung der Comenius-Gesellschaft

von

Direktor Dr. jur. D. Bischoff, Leipzig

Hochgeehrte Anwesende!

Die Comenius-Gesellschaft hat es sich bekanntlich zur Aufgabe gemacht, die Geschichte und den Wert des Humanitätsgedankens zu erforschen. Und zwar zieht sie dabei insbesondere jene Weltanschauung in Betracht, die Comenius, der letzte Bischof der Böhmischen Brüder, unter der Bezeichnung „humanitas“, „Humanität“ vertreten hat. In ihr erblickt sie eine besonders umfassende und lehrreiche Erscheinungsform des von Alters her in der Kulturmenschheit immer wieder hervortretenden und nach Geltung ringenden Humanitätsgedankens.

Der Zweck des heutigen Vortrages ist nun nicht, die Geschichte dieser humanitären Weltanschauung weiter zu erörtern, über die die Veröffentlichungen unserer Gesellschaft so reichen Aufschluß gewähren. Die heutige Erörterung soll der anderen Seite unserer Forschungsarbeit dienen, nämlich der Untersuchung des Wertes, der dem Humanitätsgedanken eigen ist. Und zwar möchte ich einmal den sozialen Wert des letzteren, seine Bedeutung für das gegenwärtige Gemeinschaftsleben untersuchen, — eine Aufgabe, die bisher weniger beachtet worden ist, während der Wert humanitärer Denkungsweise für das Individualleben seit langem weitgehender Anerkennung sich erfreut. Zu dem Behufe will ich die Humanitätslehre hier betrachten in ihrem Verhältnis zur heutigen sozialen Frage.

Dabei soll im ersten Abschnitt meines Vortrages der Inhalt des Humanitätsgedankens in seinen wichtigsten Grundzügen dargelegt werden, während der zweite Abschnitt das Wesen der heutigen Gesellschaftskrisis behandelt und im dritten davon die Rede sein wird, in welcher Weise die Humanitätslehre die Ursachen und die Lösung dieser Krisis uns verständlich macht.

Diese ganze, weitreichende Materie aber kann hier — im knappen Rahmen eines Vortrages — natürlich nur in großen Zügen

abgehandelt werden; auf jede Detaillierung muß ich verzichten, so sehr ich das auch bedaure, da dadurch das Vorgetragene leicht einen etwas abstrakten, doktrinären Anstrich erhält[1]).

I

Hochgeehrte Anwesende! Unter der Bezeichnung „Humanität" begreift die hier in Rede stehende Weltanschauung und Lehre eine bestimmte, zielbewußte Art der Lebensführung, ein bestimmtgeartetes Verhalten gegen alles, was Mensch heißt.

Dieses „humanitäre" Verhalten aber wird, im Grunde genommen, seiner Richtung und seinem Inhalte nach charakterisiert durch einen besonderen Zweck — durch den Zweck, die menschliche Gesellschaft zu vervollkommnen, aus ihr die rechte Heim- und Pflanzstätte eines gesunden sittlichen Trieblebens zu machen, in corpore sano die sana mens zur Entwickelung zu bringen.

In diesem Sinne sollen wir uns gegen unser Ich verhalten etwa nach Maßgabe des Wortes: „Wisset Ihr nicht, daß Ihr ein Tempel des Herrn seid und seid nicht Euer selbst". Leibliche und geistige „Selbstveredelung" wird von den Vertretern der fraglichen Lehre als wichtiger Bestandteil der Humanität, der Vervollkommnung des menschlichen Gemeinlebens erachtet. Aber auch in jedem Mitmenschen sollen wir stets den „Baustein zum Tempelbau der Menschheit" erblicken und achten, welchem Volke und Stande, welchem Glauben und Bildungsgrad er auch angehört. Jeder ist mehr oder minder Träger jenes Menschenwertes, der die Menschheit zur Heimat des Guten, des Wahren, des Schönen macht, in der unser innerstes Lebensbedürfnis Befriedigung findet. Diesen wahren Menschenwert überall zu suchen, zu lieben und zu entfalten, das ist die große praktische Forderung der Humanität.

Dabei aber handelt es sich um die wirksame Pflege aller guten, wertvollen Anlagen der einzelnen Persönlichkeiten, nicht um eine einseitige, lediglich seelische Kultur. Ein jeder soll so behandelt werden, daß er — im vollsten und edelsten Sinne des Wortes — zu einem möglichst wertvollen Gliede der menschlichen Gesellschaft (der Familie,

[1]) Eingehender habe ich die zum vorliegenden Thema gehörigen Einzelfragen in einigen mit den freimaurerischen Humanitätslehren sich befassenden bei Max Hesse in Leipzig erschienenen Schriften behandelt, insbesondere in „Maurertum und Menschheitsbau" (II. Aufl. 1902), „Logenarbeit und Reich Gottes" (1904), „Masonia" (1906) und „Taten der Loge" (1907). Über humanitäre Wirtschaftsmoral ist von mir manches in meinen Vorlesungen über „Kulturaufgaben des Versicherungswesens" (Berlin, Mittler & Sohn, 1907) ausgeführt.

des Standes, des Staates, der Menschheit) sich entwickelt. „Ich wünschte“, sagt Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, „daß ich in das Wort Humanität alles befassen könnte, was ich bisher über des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe.“ Der Humanitätsgedanke erblickt also in der hochentwickelten irdischen Kultur nichts Ungöttliches und Minderwertiges, achtet vielmehr ein in Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft am höchsten stehendes Volks- und Menschheitsleben, das die reichste Möglichkeit zur Persönlichkeitsentfaltung gewährt, als höchstes Ideal, als ein „Reich Gottes“ auf Erden. In der Mitarbeit an diesem gesunden, tüchtigen, die besten Seelenkräfte entfesselnden Gemeinleben ist nach der Humanitätslehre der Daseinszweck des Menschen gegeben. Tätige, zielbewußte Liebe zur Menschheit im kleinen wie im großen, das ist des Lebens wahrer Sinn, des Menschen eigenster Beruf. Diese Liebe aber, sie soll nicht lediglich bestehen in mitleidiger Linderung von Not, sie hat sich vielmehr in allen Lebenslagen zu betätigen als tüchtige praktische Kulturarbeit, die alles Ungesunde im Volks- und Menschheitsleben bekämpft und allem wahrhaft Gesunden und Nützlichen mit aller Kraft förderlich zu sein sucht. Dieses an seinen Früchten erkannte unablässige Bauen an einer gesunden, beglückenden äußeren Kultur bildet einen sehr wesentlichen und bedeutsamen Bestandteil der einem jeden Menschen obliegenden Humanitätspflicht.

Das ist, in ganz kurzen Worten angedeutet, die Antwort der Humanitätslehre auf die Frage: Was ist Humanität, humanitäres Verhalten?

Humanität als Verhalten, als Tat ist hiernach bewußte Anpassung des menschlichen Einzellebens und Gemeinlebens an gewisse Vollkommenheitsvorstellungen. Die Jünger der Humanität, sie gehören zu den tätigen Idealisten, von denen — wie wir gestern hörten — Schiller in einem Briefe an Humboldt sagt: „Sie wollen sich nicht einfach von den Dingen formen lassen, sondern selbst auf die Gestaltung der Dinge nach Maßgabe der Ideen einwirken“. Goethe bringt diesen Grundzug des Humanitätsgedankens einmal zum Ausdruck in den Worten: „Des Menschen größtes Verdienst bleibt wohl, wenn er die Umstände so viel als möglich bestimmt und sich so wenig als möglich von ihnen bestimmen läßt. Das ganze Weltwesen liegt vor uns wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann

den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild mit der größten Ökonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt. Alles außer uns ist nur Element, ja, ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten läßt, bis wir es außer uns oder an uns, auf eine oder die andere Weise, dargestellt haben."

In diesen Worten werden wir zugleich auf das zweite Charakteristikum des Humanitätsgedankens hingewiesen, nämlich auf die diesem eigentümliche Beantwortung der weiteren Frage: Worauf beruht denn jene, als Humanität bezeichnete Pflicht zur Arbeit an der Menschheit für die Menschheit?

Die Humanität als Gesinnung und Tat — so heißt es — wird gefordert von unserem Menschentum, sie beruht auf einem treibenden Bedürfnis der Menschennatur, auf einer „tief in uns gelegenen schöpferischen Kraft". Der Mensch ist nicht von Natur schlecht, zur Sünde bestimmt, vielmehr mit einem Idealitätsverlangen, einem Bedürfnis nach dem Wahren, Guten und Schönen begabt, das als sittliche Sehnsucht neben den selbstsüchtigen Sinnentrieben wirkt. „Vom Anfang des Lebens an", sagt Herder, „scheint unsere Seele nur ein Werk zu haben: inwendige Gestalt, Form der Humanität zu gewinnen und sich in ihr, wie der Körper in der seinigen, gesund und wohl zu fühlen. Humanität ist der Zweck der Menschennatur, und Gott hat unserem Geschlecht mit diesem Zweck sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben."

„Vor einem jeden steht das, was er werden soll,
Solang' er das nicht ist, wird nicht sein Friede voll",

heißt es bei einem anderen Humanisten.

Dieses bei Individuum, bei Volk und bei der Gesamtmenschheit zu beobachtende Idealitätsbedürfnis aber — so sagt der Humanistenglaube [1]) — beruht auf dem Innewerden eines Sittengesetzes, eines göttlichen Willens, der sich in der Menschenwelt gestaltend durchzusetzen trachtet. Wir können kraft unserer Willensfreiheit diesem Logos und seinen Ideen, deren Verwirklichung sich uns bei rechter Selbsterkenntnis als das höchste Lebensziel offenbart, bei der Behandlung unseres Ich und unserer Mitmenschen folgen oder

[1]) Über die religiöse Seite des Humanitätsgedankens habe ich mich im Jahrbuche 1907-1908 des Vereins deutscher Freimaurer in einem — auch als Sonderabdruck (bei Bruno Zechel in Leipzig) erschienenen — Aufsatz über „Die Pflege des Gottesgedankens in der Loge" eingehend ausgesprochen.

aber an Stelle dieser Sittlichkeit, dieser Humanität, unserem sinnlichen Triebleben den Vorzug geben, das mit den Erfordernissen wahrer Kulturveredelung mannigfach in Widerspruch steht.

Zur Humanität aber genügt es noch nicht, daß wir durch Intuition das Sittengesetz erkennen und vermöge unserer sittlichen Freiheit für dieses uns entscheiden. Zu dieser Selbsterkenntnis und Selbstüberwindung muß hinzukommen das beständige Suchen nach äußerer Erkenntnis. Erst durch die beständige Mehrung unseres Weltwissens gelangen wir nach Ansicht des Humanismus zur wahren Weisheit, zu jener Gewissensbildung, die uns tüchtig macht zur pflichtmäßigen Arbeit am Menschheitsbau.

Überall begegnet uns bei den Vertretern des Humanitätsgedankens die Auffassung: Gottesdienst ist Menschheitsdienst, Menschheitsdienst aber ist Wahrheitsdienst. Selbsterkenntnis und Welterkenntnis bilden das Fundament jenes universalen Geisteswerkes, jenes — von Comenius so genannten — „Tempels der Weisheit“, in dem der Wille zur Humanität in all' seinen unendlich vielgestaltigen menschenbeglückenden Äußerungen sich entfalten soll.

Diese Art, die ihr eigene Sittlichkeit auf das Menschentum und das Lichtsuchen zu gründen sucht, ist — wie gesagt — die zweite charakteristische Seite der humanitären Weltanschauung.

Als dritte Eigentümlichkeit kommt dann aber noch hinzu die besondere Auffassung, die die Vertreter dieser Weltanschauung von der Art und Weise hegen, wie die Humanitätssittlichkeit unter den Menschen gepflegt, wie der „Tempel der Weisheit“ auf Erden erbaut werden muß.

Nicht die Herrschaft überkommener fremder Lehren bei dem einzelnen, vielmehr ein kritischer, zum Wahrheitssuchen williger und fähiger Geist gilt hier als das höchste Erziehungsziel. Ein allgemeines Priestertum der Wahrheit soll bei der gesamten Erziehung gepflegt werden, da nur auf solcher Grundlage echte Humanität im Volks- und Menschheitsleben zu möglichst vollkommener Entfaltung und Wirksamkeit gelangen könne. Alle sollen wieder und wieder zur Selbsterkenntnis angeregt und angeleitet werden, damit sie durch eigene Erfahrung mehr und mehr über den kategorischen Imperativ sich klar werden, der in ihrem Innern zur „Arbeit am Menschheitsbau“ ruft.

Bei dieser Anleitung zum inneren Erleben des Sittengesetzes mögen die in der biblischen und sonstigen Weisheitstradition sich bekundenden Erfahrungen erleuchteter Geister als Wegweiser dienen,

nicht aber sollen sie für den Zögling kritiklos hingenommene Autoritätsäußerungen bleiben, in keiner Weise sollen sie dessen eigenes Empfinden und Denken unterdrücken. So gilt den Humanisten im allgemeinen auch Christus als Führer zur Gotteserkenntnis, nicht aber als dogmengebende Autorität, wenngleich Comenius zeitweise der letzteren Auffassung zuneigte. Vielfach hält die Humanitätslehre jene dogmenfreie Auffassung dabei für das wahre Christentum, für das Christentum Christi, da auch Christus eigenes Erleben, Gesinnung und Tat, nicht dagegen kritiklosen Autoritätsglauben als den Inhalt jenes Geistes betrachtet habe, durch den die Menschheit erlöst werden müsse.

Außer in der Anregung und Anleitung aller zur Selbsterkenntnis, zur Innenschau aber soll die Humanitätserziehung bestehen in der eifrigsten Förderung der allgemeinen Erkenntnis jeder sonstigen Wirklichkeit.

Damit einer die Bausteine der Menschheit kunstgerecht behandelt, wie es das echte Gemeinwohl, der wahre Kulturfortschritt erfordert, muß — so meint man — seine Lebensweisheit allenthalben über Ursache und Wirkung nach Möglichkeit unterrichtet sein. Deshalb verlangt der Humanitätsgedanke die höchste Vervollkommnung und weiteste Verbreitung aller Wissenschaften als ideales Ziel der Volks- und Menschheitsbildung, wie das bei Comenius immer aufs neue betont wird. In diesem Sinne werden die Humanisten z. B. zu unermüdlichen Aposteln aufklärender Jugenderziehung. Auch die sorgfältige Pflege eines Wissens, durch welches das Wirtschaftsleben eines Volkes möglichst gesund und fruchtbar gestaltet wird, gilt hier unter anderem als Pflicht, und die schrankenlose Mehrung naturwissenschaftlicher Wahrheit wird als ein wichtiger Bestandteil der Arbeit am Weisheitstempel anerkannt.

Das Einzelwissen aber soll allenthalben gepflegt werden als etwas Zusammengehöriges, als Bestandteil einer Allweisheit, die das gesamte Weltleben umspannt. Alle Wissenschaften sollen insbesondere zusammengehalten, geleitet und fruchtbar gemacht werden durch den Humanitätsgedanken, durch die in klarer Selbsterkenntnis begründete Vorstellung von jener Kardinalpflicht, im Dienste einer sittlichen Weltordnung allerwegen auf die Vervollkommnung, die Versittlichung der Menschheit im kleinen wie im großen hinzuwirken. Die volle, allseitige Erkenntnis der in der Ordnung des Alls begründeten Humanitätspflicht bildet nach Comenius

jene praktische „Pansophie“, die bei jedermann das Grundelement seiner Erziehung, seines Wollens und seines Handelns abgeben soll.

Diese ganze Erziehung aber, wie sie das Humanitätsinteresse erfordert, soll nach jener Lehre im wesentlichen eine Erziehung zur Freiheit sein. Nur wenn der einzelne nach Möglichkeit innerlich befreit und zur Selbstbestimmung erzogen wird, kann ihm möglichst vollkommen jene, den vielgestaltigen Anforderungen der Persönlichkeit und des Augenblicks gerecht werdende Lebenskunst gelingen, die das Böse meidet und das Gute wirkt. Als Ideal eines wahrhaft humanen, fruchtbaren Gemeinlebens erscheint da die Verwirklichung jenes Satzes, den die Comenius-Gesellschaft als Kennspruch sich erwählt hat: Omnia sponte fluant, absit violentia rebus; alles mag aus eigenem Antriebe sich entwickeln, keine Gewalt soll einwirken auf den Gang der Dinge.

Keine Herrschaftsgemeinschaft wollen die Humanisten unter dem Banner der Humanität in der Welt verbreiten; sie sind von jeher die wärmsten Freunde echter Toleranz und Geistesfreiheit gewesen. Die Dogmen- oder Gesetzesherrschaft kann nach ihrer Meinung bei der Regulierung der menschlichen Lebensführung wohl als Übergangsstadium von Wert sein, aber sie bedeutet nicht das Ideal, nicht den Zustand wahrer Gesundheit, zumal da sie niemals allumfassend sein wird, vielmehr — wie Lessing in seinem „Ernst und Falk“ besonders hervorhebt — mannigfache feindselige Gegensätze in das Menschheitsleben hineinträgt und auch dadurch dessen Entwickelung und Fruchtbarkeit beeinträchtigt. Die geplante Erziehung zur Humanität soll unter den Menschen lediglich eine im Menschentum wurzelnde Gesinnungsgemeinschaft begründen, die als ein Tempel der Weisheit erhaben ist über der Parteiung des Volks- und Menschheitslebens. Der Gemeinschaftsgeist soll den einzelnen zur humanitären Lebensführung leiten und stärken und dabei als „öffentliche Meinung“ ihn in Zucht nehmen an Stelle der Zwangsgewalt des Staates und der Kirche. Eine Moralität soll angestrebt werden, bei der unablässige allgemeine Wahrheitsforschung beständig am Sittenfortschritt arbeitet und an der Ermittelung des Rechtes, das mit uns geboren, — eine Moralität, die dem einzelnen die Freiheit läßt, durch den Wahrheitsbeweis sein Verhalten entgegen der Tradition zu rechtfertigen.

Das etwa ist das Erziehungsideal des Humanitätsgedankens, in ganz knappen Worten geschildert. Dieses Erziehungsideal tritt nicht überall bei den dem Humanismus zugerechneten Geistesströmungen in allen angegebenen Zügen klar und gleichmäßig zu

Tage, — gleichwie auch bei ihnen die Vorstellungen vom Inhalt wahrer Humanität und von deren ethischer Begründung nicht allenthalben genau mit dem soeben von mir Dargestellten sich decken. Immerhin ist das, was ich hier über den Humanitätsinhalt, über die Humanitätsbegründung und über das humanitäre Erziehungsideal sagte, wohl der eigentliche Kern des Humanitätsgedankens, wie er aus mannigfaltiger Einkleidung nach Abzug zeitlicher und individueller Besonderheiten, Beimengungen und Irrungen als das Wesentliche und Bleibende sich herausschält. Jene Grundbestandteile der Humanitätslehre finden sich mehr oder minder bei Neuplatonikern, Waldensern, Böhmischen Brüdern, Althumanisten und Täufern, bei Akademien und Logen, bei Independenten, Quäkern, Naturphilosophen und Neuhumanisten und manchen anderen. Vor allem treten sie auch bei den großen Trägern unseres klassischen Idealismus zu Tage, von denen viele eben durch den Humanitätsgedanken dem dieser Weltanschauung — wenigstens der Theorie nach — huldigenden Maurertum zugeführt wurden. Bei den einen aber wird mehr der eine, bei den anderen mehr der andere Gesichtspunkt betont, je nach den Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit.

Was nun im besonderen die — uns hier in erster Reihe interessierende — soziale Seite jener Humanitätslehre betrifft, so besagen die geschilderten Auffassungen von der Humanitätspflicht und Humanitätserziehung im Grunde Folgendes: Die Individuen sind die berufenen Vervollkommner der Menschheit, die Erbauer jeglicher Gesellschaft. Ihre Sitten sind von entscheidendem Einfluß auf den Werdegang und Wert des Gemeinlebens. Alle soziale Gestaltung hängt daher in letzter Linie von individueller Erziehung ab: Aufklärung der Geister über Inhalt und Bedeutung der Pflicht zur Vervollkommnung der engeren und weiteren menschlichen Gesellschaft ist die wichtigste Quelle sozialen Fortschritts.

Diese im Humanitätsgedanken enthaltenen sozialen Lehren bitte ich Sie besonders im Auge zu behalten. Sie sind es natürlich, die hier vornehmlich in Betracht kommen, wo der Wert der humanitären Weltanschauung für die Aufhellung und Lösung der heutigen Gesellschaftskrisis zur Erörterung steht.

Im zweiten Abschnitt mag nun die Gesellschaftskrisis, die „soziale Krankheit" unserer Tage daraufhin untersucht werden, wie sie im Lichte humanistischer Anschauungsweise sich ausnimmt.

Bei dieser Art der „sozialen" Untersuchung kommt freilich nicht eine Beleuchtung des heutigen Gesellschaftsproblems von allen Seiten her in Frage. Nur unter einem ganz bestimmten Gesichtswinkel, wie ihn mir der Humanitätsgedanke zu bieten scheint, will ich hier die soziale Frage betrachten. Daß sich dabei ein nur einseitiges Bild ergibt, dessen bin ich mir wohl bewußt. Das schadet jedoch meines Erachtens nichts; man muß eben nachher die von verschiedenen Standpunkten aus, unter verschiedenen Gesichtswinkeln gewonnenen sozialen Anschauungen vereinigen, um ein volles klares Bild von der wirklichen Sachlage zu erhalten, wie es uns bei unseren sozialreformatorischen Bestrebungen so dringend not tut. Gerade in dem besonderen Lichte der humanitären Welt- und Lebensanschauung aber zeigt die soziale Frage gewisse Seiten, deren Beachtung mir zur Berichtigung bezw. Ergänzung der Vorstellungen vieler Sozialreformer unserer Zeit recht notwendig zu sein scheint. Und das ist es eben, was ich Ihnen durch meinen Vortrag zum Bewußtsein bringen möchte.

II

Hochgeehrte Anwesende! Daß unser Volksleben sich gegenwärtig keiner hochgradigen Gesundheit erfreut, daß ihm mannigfach die „sana mens in corpore sano" fehlt, daß es in vielen Beziehungen verbesserungsbedürftig ist, läßt sich, wenn man offenen Auges die „Zeichen der Zeit" beobachtet, wohl kaum noch bestreiten. Von Gesundheit ist doch am Ende nur dann zu reden, wenn sich die Menschen entsprechend fühlen, wenn sie eine gewisse Zufriedenheit ihr eigen nennen und ihrem Dasein Wert beimessen. Ein hoher Grad dieses Seelenzustandes aber ist unseren heutigen Kulturgenossen nicht beschieden; das befriedigte Innenleben und die Lebenswertung hat bei uns seit Jahrzehnten nicht zugenommen, sondern abgenommen, und befindet sich gegenwärtig im allgemeinen auf einer relativ geringen Höhe. Es fehlt uns in nicht geringem Maße das, was gestern Herr Professor Dr. Wernicke in seinem Vortrage die „innere Wohlfahrt" nannte.

Über diese Tatsachen, über diesen Mangel an individuellem Wohlbefinden im heutigen Volksleben ist man sich denn auch — davon gibt unter anderem eine Fülle tiefgründiger literarischer Bekundungen unserer besten Geister beredtes Zeugnis — im allgemeinen klar; immer geringer wird die Zahl jener oberflächlichen Beobachter, die sich durch gewisse Einzelerscheinungen über das

seelische Manko unseres nationalen Gegenwartslebens hinwegtäuschen lassen. Ganz verschieden aber werden, auch von gründlicheren Beobachtern, die Ursachen des fraglichen Zustandes aufgefaßt. Es bedarf daher für uns zunächst einer kurzen Verständigung über diese unmittelbaren und mittelbaren Entstehungsgründe der herrschenden Unzufriedenheit und pessimistischen Lebenswertung, wobei insbesondere zu untersuchen sein wird, inwiefern soziale Ursachen bei jener seelischen Verarmung von Einfluß sind.

Zunächst: Woraus entspringt die immer weiter um sich greifende Unzufriedenheit? — Offenbar unmittelbar daraus, daß vorhandene Bedürfnisse und Wünsche unbefriedigt bleiben und nun fortgesetzt das seelische Gleichgewicht stören.

Diese Befriedigungslosigkeit ist tatsächlich bei unseren Volksgenossen in weitem Umfange vorhanden, trotz allem, was man an Befriedigung einzelner Wünsche, die früher das Volksleben bewegten, inzwischen erzielt hat.

Dabei aber handelt es sich — wie nachdrücklich betont werden muß — keineswegs im wesentlichen oder gar ausschließlich um Bedürfnisse und Wünsche materieller Art, wie sie auf dem Waren- und Arbeitsmarkte ihre Befriedigung suchen. Das Begehren nach Kleidung und Nahrung, nach Amüsement und gemeinnützigen Einrichtungen, ja selbst das Wohnungsbedürfnis ist heute im allgemeinen besser, zum großen Teil sogar weit reichlicher befriedigt als je zuvor. Die bloße Lebsucht findet in unserer Zeit in verhältnismäßig hohem Grade ihre Rechnung. Die durchschnittliche Lebensdauer ist — vor allem auch unter den Minderbegüterten — nachweislich in der Zunahme begriffen.

Also ein Mangel an jener notwendigen materiellen Befriedigungsmöglichkeit kommt als ausschlaggebender Grund für die wachsende Unzufriedenheit nicht in Betracht, wie sehr es auch nach wie vor gar manchem an ausreichender Befriedigung seiner Existenzbedürfnisse — ich erinnere z. B. an das vielfach in Großstädten vorhandene Wohnungselend — noch fehlen mag. Die Theorie von der stetig wachsenden materiellen Verelendung der unzufriedenen Massen ist durch die Tatsachen längst widerlegt.

Die Befriedigungslosigkeit, die bei der vorhandenen seelischen Dekadence die entscheidende Rolle spielt, liegt — wie eine einigermaßen gründliche Lebensbeobachtung uns zeigt — größtenteils auf anderen Gebieten, über welche die Einkommensstatistiken und das Wachstum der Sparkasseneinlagen keine Auskunft geben.

Von großer Bedeutung ist da z. B. die Nichtbefriedigung sogenannter Gemütsbedürfnisse. So schon die zunehmende Ruhelosigkeit. Der Mangel an äußerer und innerer Ruhe lastet heute schwer auf der individuellen Lebensfreude. Das Bedürfnis nach echter, dem individuellen Seelenleben gerecht werdender Liebe bleibt immer mehr unbefriedigt. Immer zahlreichere Volksgenossen, männliche und weibliche, entbehren beispielsweise des rechten Ehe- und Familienglücks, das Ruhe gewährt im Lebenskampfe. Und im Verkehrsleben fühlt sich mehr und mehr ein jeder, auch der Reichste, nur noch gewürdigt und behandelt als Produktionsfaktor, als Marktware, nicht als Mensch, nicht als Persönlichkeit. Die Launen der Konjunktur drohen da für viele auf Schritt und Tritt das errungene äußere Glück zu vernichten.

Das Bedürfnis nach Existenzsicherheit, nach gesicherter Zukunft, ist in weiten Kreisen unseres Volkes unbefriedigt, auch trotz etwaigen momentanen Besitzüberflusses. Nicht minder aber das Bedürfnis nach Gerechtigkeit. Das Gefühl der ungerechten, d. h. durch keine höhere Notwendigkeit gerechtfertigten Zurücksetzung und Benachteiligung spielt bei der heutigen Unzufriedenheit eine viel größere Rolle als das Hungerleiden, als die materielle Verelendung. Ebenso raubt uns immer mehr die Nichtbefriedigung unseres Freiheitsbedürfnisses den inneren Frieden; wir fühlen uns tausendfältig außerstande, das Gute, das Vernünftige nach unserer Einsicht zu verwirklichen, sehen uns in weitem Umfange gezwungen, Falsches, Unvernünftiges zu dulden und zu tun. Auch unser Begehren nach Wahrheit bleibt in hohem Maße unbefriedigt; ungelöste Lebensfragen berauben Unzählige des befriedeten Innenlebens.

Wo aber der einzelne heute zu einer Wunschbefriedigung gelangt, da wird deren seelische Wirkung meist sehr dadurch herabgemindert, daß seine Persönlichkeit, seine individuelle Eigenart dabei nicht ihre Rechnung findet. Der heutige Lebensgenuß ist großenteils Massenprodukt, Fabrikware, und läßt das Persönlichkeitsbedürfnis mehr oder minder ungestillt.

Das alles sind Unzufriedenheitselemente von höchster Bedeutung; wer da meint, der immer mehr wachsende Zufriedenheitsmangel unserer Zeit stamme im wesentlichen aus dem Magen, der hat die soziale Krankheit nur sehr mangelhaft verstanden.

Zum Teil sind die Interessen, deren Nichtbefriedigung ein wesentliches Moment bei unserem heutigen Mangel an „innerer Wohlfahrt“ ausmacht, erst in neuerer Zeit im Volks- und Einzelbewußtsein

zu starker Entwickelung gelangt, während sie früher bei der großen Menge nur schwach hervortraten — so vor allem der Wunsch nach Gerechtigkeit, nach Freiheit, nach Wahrheit, nach Persönlichkeit.

Die Nichtbefriedigung vernunftgemäßer Bedürfnisse, wie wir sie tatsächlich Tag für Tag erleben, reicht aber noch bei weitem nicht aus zur Erklärung der herrschenden hochgradigen Unzufriedenheit. Es kommt noch ein anderes wichtiges Moment hinzu: Und das ist die mangelhafte Qualität des Gesamtstandes der individuellen Interessen und Wünsche.

Unzählige leiden heute unter der Unvernunft ihrer Bedürfnisse, wenn nicht gar unter einer völligen Perversität ihres Wünschens und Begehrens. Es herrschen vielfach Wünsche, deren Befriedigung das Leben nicht wirklich bereichert, vielmehr eine befriedigungslose Bedürftigkeit hinterläßt. Die einen führen zur Zerrüttung der Gesundheit, die anderen zur Gewissensnot, die dritten — wegen der Kostspieligkeit ihrer Erfüllung — zu wirtschaftlicher Bedrängnis und deren Folgeerscheinungen. Das Walten und Wirken derartiger schädlicher Interessen läßt sich im heutigen Alltagsleben in weitem Umfange beobachten.

Aber auch wo bessere, gesündere Interessen die Zeitgenossen beseelen, leiden sie vielfach insofern an einem erheblichen Mangel, als sie nicht zugeschnitten sind auf die gesunde Eigenart und die besonderen Verhältnisse des Einzelmenschen. Schablonenhafte Allerweltswünsche beherrschen großenteils das heutige Triebleben; ihre Erfüllung aber vermag der Persönlichkeit, dem angeborenen innersten Begehren nur eine recht mangelhafte und flüchtige Befriedigung zu gewähren.

Bei den Interessen, durch die sich der Alltagsmensch heute im allgemeinen leiten läßt, handelt es sich überhaupt nicht um tiefgehende Regungen, nicht um ein tiefes Ergriffensein des Innenmenschen, sondern zumeist um ein ziemlich oberflächliches Genießenwollen, dessen Befriedigung keinen tiefen und nachhaltigen seelischen Besitz einbringt.

Daß bei diesem ganzen Stande des Volksgeistes und des allgemeinen Trieblebens auch dort, wo keine unbefriedigten Bedürfnisse vorliegen, ausgiebige Zufriedenheit sich nicht zu entwickeln vermag, wird uns bei einigem Nachdenken ohne weiteres klar; es fehlt an gesunden, höheren Strebenszielen, die wirklich als Gewissensgebote erlebt werden und dem Einzeldasein Sinn und zufriedenstellenden Inhalt geben. Der Mangel an einem wahrheitsvollen, lebenskundigen

Idealismus trägt zum Tiefstand des allgemeinen Wohlbefindens am Ende mehr bei als alle äußere Not; er beraubt unsere Zeitgenossen der weitaus wertvollsten Zufriedenheitsmöglichkeit.

Das sind höchst nüchterne Tatsachen, Realitäten von größter Tragweite, so leicht auch ein kurzsichtiges Urteil diese entscheidenden psychischen Momente und ihre Bedeutung für den Stand der inneren Wohlfahrt übersieht.

Mit allen diesen Erscheinungen, deren Zusammenwirken eine immer größere Befriedigungsarmut hervorruft, hängt aber noch ein anderes zusammen: Das ist die pessimistische Geringwertung des Menschenlebens, die neben der eigentlichen Unzufriedenheit als Symptom der heutigen sozialen Krankheit, als Ausdruck unserer seelischen Verarmung wohl beachtet werden muß.

Kein festgegründeter freudiger Lebensglaube kennzeichnet unsere Zeit. — Was ist das Leben? — ein sinn- und zweckloses Dasein. Man ißt, man trinkt, man häuft Besitz, man heiratet, man setzt Kinder in die Welt, man geht dem Amüsement nach, man steigt vielleicht auch empor auf der Leiter irgend eines Strebertums, sonnt sich in der Meinung und dem Neide der Mitmenschen. Aber was bedeutet das alles schließlich vor unserem innersten Werturteil?

All' dieses egoistische Trachten und Erringen erweist sich am Ende als ein nicht hoch zu veranschlagender Lebensinhalt. Und ebenso wenig vermag unsere kritische Zeit z. B. einem Leben Wert beizumessen, das zum weltflüchtigen Asketentum neigt, wie es die Bußprediger vergangener Zeiten anpreisen.

So lastet mehr und mehr sogar schon auf unserer Jugend die Vorstellung von der Sinnlosigkeit und Wertlosigkeit des Lebens. Man fragt nach dem Warum des Daseins und weiß sich keine Antwort zu geben, die eine freudige Lebensbejahung enthält.

Dieser Gemütszustand, diese Glaubens- und Hoffnungslosigkeit spiegelt sich in den Erzeugnissen gerade unserer neueren germanischen Literatur gar mannigfach wieder; immer häufiger auch wird diese niedergehende Lebenswertung uns belegt durch die Wirklichkeitstragödien des Tages, zu denen neuerdings auch unsere Jugend eine erschreckend große Zahl trauriger Helden stellt.

Von einem hochgespannten echten — d. h. nicht bloß der Außenwelt vorgespiegelten, sondern die Probe beständiger Selbstkritik bestehenden — Selbstbewußtsein und von einem behaglichen Sichfreuen an den bestehenden Verhältnissen kann da wahrlich in unserem deutschen Volksleben im allgemeinen nicht die Rede sein.

Alle die erwähnten geistigen Erscheinungen — der Befriedigungsmangel mit seinen vielerlei Variationen einerseits und der Mangel an Lebensglauben andererseits — tritt heute immer allgemeiner in sämtlichen Volkskreisen zu Tage. Bei Arbeitnehmern und Arbeitgebern, bei Beamten und Lehrern, bei „höheren Töchtern" und Gelehrten, bei Kommerzienräten und Handwerkern, bei Offizieren und Landwirten — kurz, bei Zeitgenossen jeglichen Schlages begegnet uns in der einen oder anderen Weise jener heutige Stand des Innenlebens.

Im allgemeinen verbindet sich dabei mit diesem psychischen Zustande das Bestreben, durch ausgiebiges, das seelische Bedürfnis betäubendes Genießen wenigstens diejenige Befriedigung im Leben zu ernten, die sich mit materiellem Besitz erreichen läßt. Gegen diese immer mehr anwachsende Neigung zu kostspieliger Lebensführung, wie sie z. B. in unseren Beamten- und Offizierskreisen unschwer zu beobachten ist, vermögen unter den geschilderten Umständen bloße Ermahnungen gar nichts auszurichten; sie ist die natürliche Folge der geschilderten seelischen Verfassung.

Eben diese Neigung, dieser sogenannte Materialismus aber kommt dem allgemeinen Wohlbefinden wenig zustatten. Wo diese Lebenstendenz vollauf Befriedigung findet, ist der seelische Ertrag doch keineswegs so groß, wie mancher vermeint. Die Zufriedenheit und Lebenswertung entspricht bei den amerikanischen Millionären durchaus nicht dem Umfange ihres Geldbeutels. Mancher auch, der sich den Luxus eines Automobils gestatten kann, vermag trotzdem auf die Dauer nicht dem Bannkreis der lebenssatten Langeweile zu enteilen, und der Neid der Mitwelt gewährt seinem Glücksbedürfnis nur eine recht klägliche und kärgliche Befriedigung.

Noch stärker aber häuft sich naturgemäß unter der Herrschaft jenes Materialismus die Unzufriedenheit und Lebensverbitterung in solchen Kreisen, in denen der materielle Besitz knapp bemessen ist und demgemäß die Befriedigung vorhandener Bedürfnisse und Neigungen besonders viel zu wünschen übrig läßt. Da treten dann jene Symptome der sozialen Krankheit am augenscheinlichsten und auffälligsten hervor. Der Fabrikarbeiter z. B., bei dem das Bedürfnis nach Existenzsicherheit, nach Nächstenliebe, nach Arbeitsfreude, nach Persönlichkeit, nach Gerechtigkeit und ähnlichen höchst realen und entscheidenden Lebenswerten unbefriedigt ist, und der nur verhältnismäßig geringe Mittel dazu besitzt, am Wohlleben sich schadlos zu

halten, wird da als idealloser Materialist ohne Lebensglauben ganz von selbst zum Träger schärfster Verbitterung.

Ein augenfälliges Beispiel des allgemeinen Seelenzustandes liefern auch jene immer zahlreicher werdenden weiblichen Zeitgenossen, denen neben den sonstigen Unzufriedenheitsgründen noch der Schmerz zuteil wird, daß sie ihren Lebensberuf nicht, dem innersten Bedürfen und Wünschen entsprechend, der weiblichen Eigenart gemäß, erfüllen können.

Das sind so einige Einblicke in die Erscheinungswelt der sogenannten sozialen Frage, wie sie bei humanistischer Betrachtungsweise sich uns erschließen. Sie sehen da, man muß sich bei der Beurteilung der heutigen Gesellschaftskrisis vor Einseitigkeit hüten; man kann die fraglichen Zeichen der Zeit nur richtig verstehen, wenn man bei ihrer Klarstellung nicht von Einzelproblemen und von der Not einzelner Volkskreise ausgeht, vielmehr mit einer Untersuchung der allgemeinen seelischen Verfassung der Gegenwartsmenschen beginnt und erst in diesem Rahmen die Würdigung der Sondererscheinungen versucht. Dieser Notwendigkeit bin ich hier gefolgt, so sehr auch eine solche Betrachtungsweise von der Forschungsmethode mancher Soziologen abweichen mag.

Wenn wir nun auf solchem Wege bisher das Wesen und den seelischen Werdegang der heutigen Unzufriedenheit und der herrschenden Geringwertung des Menschenlebens kennen gelernt haben, so müssen wir jetzt kurz die weiteren, mittelbaren Ursachen jenes Mangels an innerer Wohlfahrt uns klar machen und dabei insbesondere die Frage beantworten, ob diese Ursachen tatsächlich sozialer Natur sind, ob und inwiefern wir es hier also in der Tat mit einer sozialen Krankheit zu tun haben.

Ist die geschilderte Befriedigungslosigkeit, die Mangelhaftigkeit der Interessen und der Mangel an Lebensglauben auf den Zustand der Gesellschaft zurückzuführen?

Diese Frage muß, wie die alltägliche Beobachtung uns lehrt, bejaht werden. Zwar bleibt es allezeit wahr, daß ein jeder mehr oder minder als seines Glückes eigener Schmied für den Werdegang seiner Persönlichkeit und seines Innenlebens mit verantwortlich ist. Aber von entscheidendster Bedeutung ist doch für jenen Werdegang im übrigen der Einfluß der Gesellschaft, in die der einzelne hineingeboren oder später hineingeraten ist, und in der er jeweils sein Dasein verbringt.

Es bedarf, kurz gesagt, der Mensch einer Mitwelt, die ihm zum Tüchtigsein und Sittlichsein und Glücklichsein verhilft. Das ist der „Menschheitsbau" und das „Reich Gottes", von dem die Humanisten reden. Die wesentlichste Vorbedingung zum dauernden Wohlbefinden, zur inneren Wohlfahrt ist die in der Lebensgemeinschaft der Menschen gelegene gegenseitige Hilfe, die den Bedürfnissen und Wünschen des einzelnen Befriedigung verschafft, die für einen gesunden Stand seiner Interessen sorgt, die ihm freudigen Lebensglauben beschert.

An eben dieser Hilfe aber fehlt es, bei Licht betrachtet, dem Gegenwartsmenschen in nicht geringem Maße. Er befindet sich zwar in einer Gesellschaft von Menschen, die zur Befriedigung seiner marktgängigen Wünsche ungemein geeignet sind, aber diese Marktversorger, diese Träger unserer in ihrer Art bewundernswerten Zivilisation sind im übrigen keineswegs in gleicher Weise seiner Zufriedenheit und Lebensfreudigkeit dienlich.

Schon deswegen z. B., weil sie in ihm nicht den Menschen, sondern nur den Produktionsfaktor, den Geldbesitzer, den Machthaber achten, erweisen sich die Mitmenschen im heutigen Alltagsleben dem einzelnen vielfach wenig förderlich zu seinem Wohlbefinden. Der „Mutterliebe zarte Sorgen", die beglückende Ehe- und Familiengemeinschaft, die in Not und Tod sich bewährende Freundschaft und ähnliche soziale Quellen wohltuendster Imponderabilien kommen uns immer mehr abhanden. Immer mehr ist der einzelne ein Fremder unter Fremden, die ihn nicht verstehen, seine Persönlichkeit nicht kennen, keine Rücksicht auf ihn nehmen. Blindwütender Interessenkampf und Parteikampf umgibt uns fast zu jeder Stunde mit all' seiner Ungerechtigkeit und Unwahrhaftigkeit. Immer größer wird da auch der Mangel an einem beruhigenden und erhebenden Gemeinschaftsbewußtsein.

Ganz besonders wird diese, zu weitgehender Befriedigungslosigkeit führende Entwickelung der gesellschaftlichen Lage des einzelnen gefördert durch unser immer mehr wachsendes Nomadentum. Das frühere dauernde, seßhafte Zusammenleben kommt im Zeitalter der Maschinen und des Verkehrs von Jahrzehrt zu Jahrzehnt mehr in Wegfall. Das Leben des einzelnen spielt sich mehr und mehr unter Mitmenschen ab, die mangels längerer Ortsangehörigkeit in ihren Interessen nicht mit den seinigen verwachsen und keine gründliche Kenntnis der gemeinsamen örtlichen Lebensbedingungen erlangen. Diese zusammengewürfelte, beständig wechselnde Gesellschaft ist nicht nur — wie schon erwähnt — keine Heimstätte

liebevoller, verständiger Persönlichkeitsachtung, sie bietet mit ihrer seichten Allerweltsweisheit dem einzelnen auch nicht die rechte Hilfe beim Aufbau einer mit den gegebenen Lebensbedingungen gehörig vertrauten, der inneren Wohlfahrt förderlichen Lebensführung.

Überhaupt muß bei einer Untersuchung der sozialen Ursachen des heutigen Seelenzustandes ganz besonders der Einfluß beachtet werden, den die Gesellschaft auf die Entwickelung der Lebensweisheit des einzelnen, so vor allem auf die Gestaltung des individuellen Wünschens und Begehrens, ausübt. Da ist nun zunächst zu sagen, daß der am heutigen Niedergang des Innenlebens so wesentlich beteiligte Tiefstand der individuellen Interessen in der Hauptsache ein Ergebnis des heutigen Gesellschaftszustandes ist. Der in die Gegenwartsgesellschaft hineingeborene Mensch findet auf Schritt und Tritt eine Umgebung, die ihm nicht zu einer gesunden umfassenden Weisheit des Strebens, vielmehr zu einer einseitigen, törichten, unfruchtbaren, schädlichen Ausbildung seiner Bedürfnisse und Wünsche verhilft. Einseitig qualifizierte Personen — so vor allem die Geldmacher- und Strebernaturen — geben in dieser Gesellschaft mehr und mehr den Ton an und üben durch das Beispiel ihrer Lebensauffassungen und Sitten einen außerordentlich weitgehenden Einfluß auf die allgemeine Interessengestaltung aus. Industrie, Literatur, Kunst und ähnliche Gaben der Gesellschaft werden immer mehr zugeschnitten auf den Geschmack dieser zahlungsfähigsten und einflußreichsten, aber bei ihrer einseitigen Entwickelung seelisch mannigfach zurückgebliebenen Kreise. Protzentorheit und ähnliche Wertvorstellungen beherrschen die wichtigsten geistigen Strömungen, denen der moderne Mensch, ohne daß er sich dessen immer gerade bewußt ist, von der Wiege an die Ausbildung seiner Interessen, seines Geschmacks, seiner Lebensauffassung verdankt. Statt eines gesunden Idealismus beschert diese Gesellschaft der Jugend sehr oft lediglich ein einseitiges Karriereinteresse, seichte Genußsucht, hohlköpfige Blasiertheit. Man denke z. B. an die Einflüsse des Großstadtmilieus und der geistlosen und verlogenen Verkehrssitten.

Auch von dem Wachstum eines freudigen Lebensglaubens kann in jener geistigen Atmosphäre keine Rede sein; unter der Herrschaft des Materialismus einerseits und des — immer mehr an Sympathie verlierenden — Dogmatismus andererseits gewinnt hier der einzelne keine höhere, sondern mehr und mehr eine pessimistische, glaubensleere, hoffnungslose Auffassung vom

Menschenleben. Auch all' das Gute, Schöne und Wahre, das wir immer noch in reichem Maße besitzen, all' unsere Freude an Familie und Vaterland, an Natur und Kunst und an den Errungenschaften der Wissenschaft und der Technik vermag uns in dem Gesamtmilieu des heutigen Gemeinlebens keineswegs jene seelische Bereicherung, jenen gefesteten inneren Besitz zu gewähren, den unter anderen Umständen diese Güter uns eintragen. Den zerstörenden sozialen Einflüssen kann auf die Dauer auch der freudenreiche Mensch unserer Tage sein Seelenleben nicht verschließen.

In solcher und ähnlicher Weise können wir auf Schritt und Tritt beobachten, wie heute tatsächlich die Gesellschaft dem einzelnen keineswegs in hohem Maße zur beglückenden Gestaltung seines Wünschens, seiner Befriedigung und seines Lebensglaubens verhilft, wie vielmehr der gegenwärtige Gesellschaftszustand dem einzelnen die rechte Persönlichkeitsentfaltung und den Weg zum befriedeten Innenleben in vieler Beziehung ungemein erschwert.

Auch das sind nüchterne Tatsachen und höchst gewichtige Realitäten, die bei gründlicher sozialer Forschung sorgfältig beachtet und gewertet werden müssen. Es wird uns da klar: der Wert der Gegenwartsgesellschaft für den einzelnen ist bei weitem nicht so hoch zu veranschlagen, wie er bei einseitiger Beleuchtung unserer großen Zivilisationserrungenschaften — deren Nützlichkeit ich nicht im mindesten verkenne — sich ausnimmt.

Freilich, es gibt Zeitgenossen, für welche dieser Gesellschaftszustand in mancher Beziehung besonders geeignet ist, die in ihm daher ihr Dorado erblicken, Menschen, denen splendides Leben und eine imposante gesellschaftliche Stellung Befriedigung gewähren, Menschen, deren Gemütsleben sich an die geschilderte Atmosphäre so gewöhnt hat, daß ihnen diese kein großes Unbehagen bereitet, Menschen, denen dieser Lebenszustand keinerlei ethische und ästhetische Bedenken verursacht, und die im Taumel der Erwerbs- und Genußleidenschaft oder der Ehrsucht, bei der sie nicht zum Nachdenken kommen, den Tiefstand der Kultur und des Innenlebens kaum empfinden und sich ein wertvolleres Gemeinleben und eine bessere innere Wohlfahrt nicht vorzustellen vermögen. Das aber ist nur ein kleiner, wenn auch vielleicht einflußreicher, Bruchteil unserer Bevölkerung. Im allgemeinen muß gesagt werden, daß gerade denjenigen eigenartigen Bedürfnissen und Wünschen, die in unserem deutschen Nationalcharakter, unserem deutschen Wesen begründet sind, und von unseren Humanisten als die Äußerungen

wahren, hochentwickelten Menschentums geachtet werden, das heutige gesellschaftliche Milieu sehr mangelhaft entspricht.

Daß in früheren Zeiten mancherlei Vorteile heutiger Kultur gefehlt haben, ändert im übrigen nichts an jener unverkennbaren Tatsache, daß der gegenwärtige Gesellschaftszustand dem jetzigen „aufgeklärten“, durch keine gläubige Resignation mehr herabgeminderten Kulturbedürfnis unserer Volksgenossen keineswegs genügt, daß vielmehr unsere moderne Gesellschaft einen Körper darstellt, in dem bei dem heutigen Stande des Wissens und Bedürfens das seelische Wohlbefinden keineswegs gedeiht. —

Nachdem ich so den Stand des individuellen Innenlebens unserer Tage einerseits und die Ursachen dieser Unzufriedenheit und pessimistischen Lebenswertung andererseits in gedrängter Kürze Ihnen vor Augen geführt habe, muß ich hier schließlich drittens noch kurz vom humanistischen Betrachtungsstandpunkte aus auf eine wichtige symptomatische Begleiterscheinung dieser sozialen Krankheit zu sprechen kommen: nämlich auf die sogenannte soziale Bewegung.

Bekanntlich ist unser Zeitalter mehr und mehr erfüllt von dem Bestreben, einen besseren Gesellschaftszustand zu schaffen, oder doch die angeblich im Zuge befindliche natürliche Entwickelung dieses besseren Zustandes zu erleichtern und zu beschleunigen. Am allgemeinsten und stärksten tritt dieses Bestreben hervor bei denen, deren gesellschaftliche Lage das Innenleben noch besonders dadurch belastet, daß sie Zurücksetzung und Mangel an mancherlei Mitteln reicheren Lebensgenusses mit sich bringt, ganz abgesehen von der gleichzeitig in besonders hohem Maße einwirkenden Existenzunsicherheit und Mangelhaftigkeit des Familienlebens. Diese vielgestaltige Proletarierbewegung aber findet mehr und mehr die mannigfaltigsten Bundesgenossen; das Streben nach einem „Hilligenlei“, einem gesünderen, alle Volksgenossen körperlich, sittlich und seelisch hebenden Gemeinleben, ergreift in mancherlei Gestalt immer weitere Kreise auch unter denen, die sich durch keine materiellen Wünsche und keine ihnen widerfahrende Ungerechtigkeit dazu getrieben fühlen.

In all' dieser Bewegung, auch in der sozialdemokratischen, regt sich — das möchte ich trotz der vielfältigen und oft stark vorwiegenden egoistischen Beimengungen und trotz der „materialistischen Geschichtserklärung“ behaupten — ein unverkennbarer Idealismus; es kommt — wenn auch nicht immer in klarbewußter Weise — bei dem Streben nach einem „menschenwürdigeren“ Lebenszustande

als Triebkraft in weitem Umfange jenes „Menschentum", jenes Idealitätsverlangen, jenes Gesundheitsbegehren zur Geltung, das, wie ich erwähnte, von den Humanisten als das Leitmotiv wahren Menschheitsfortschritts betrachtet wird.

Diese Reform- oder Revolutionsbestrebungen aber üben zunächst ihrerseits wiederum gewisse unmittelbare Mißwirkungen auf Zustand und Wert unseres Gesellschaftslebens aus; sie vermehren in gewissem Sinne die soziale Krankheit. Einmal erzeugen sie bei ihrer Agitation in vielen Köpfen unklare und falsche Vorstellungen von individuellen Rechten, Genußmöglichkeiten und Lebensaufgaben und belasten auf solche Weise vielfach das Sinnen und Trachten ihrer Anhänger mit irrigen, unfruchtbaren, unzufrieden machenden Wünschen und Erwartungen. Andererseits aber führen sie bekanntlich zu einer fortschreitenden Zerstörung des echten Gemeinschaftsgeistes in unserem Volksleben, zur Herausbildung schärfster Gegensätze und Feindseligkeiten, mit der sich auf Seiten der kämpfenden Parteien mannigfach eine gehässige, unehrliche Herabsetzung des Gegners verbindet. Klassenhaß und gemeinschädliches Parteigetriebe sind bei uns durch die soziale Bewegung der verschiedenen Stände und Berufsgruppen in nicht geringem Maße erzeugt worden.

Eben diese Folgezustände aber — die Züchtung irriger Wünsche und die Mehrung der Feindseligkeit — tragen ihrerseits wiederum reichlich dazu bei, das individuelle Wohlbefinden herabzustimmen, den Wert der Gesellschaft für den einzelnen weiter zu vermindern.

Schließlich ergibt sich sogar die Gefahr, daß die soziale Bewegung in irrigen Bahnen das Volk zu selbstmörderischen Revolutionskämpfen führt, oder doch — selbst wenn sie unter „christlichem" Banner streitet — eine solche innere Schwächung bei uns zeitigt, daß wir den Wettkampf der Völker nicht siegreich bestehen, vielmehr mit unserer nationalen Kultur zu Grunde gehen. Das ist die sogenannte soziale Gefahr, die bekanntlich in den politischen Erwägungen der letzten Jahrzehnte, insbesondere bei den auf die Überwindung der Sozialdemokratie gerichteten Bestrebungen, eine bedeutsame Rolle gespielt hat. In Zeiten, in denen unser Volk ein großes Einkommen auf dem Weltmarkte erzielt, liegt sie weniger zutage. In sehr bedenklichem Maße aber würde sie z. B. in die Erscheinung treten, wenn uns etwa einmal ein unglücklich verlaufender Seekrieg der Absatzgebiete beraubte.

Diese gesamte gesellschaftliche Entwicklung nun, von der ich Ihnen gesprochen habe, gibt bei den Kulturvölkern Anlaß zu der immer dringlicher werdenden Frage: Wie soll das enden? Wie sollen die kommenden Geschlechter in einem solchen Gesellschaftsbau ihres Lebens froh werden? Was ist zu tun, um zu verhüten, daß die im individuellen Glücksgefühl sich bekundende Volkswohlfahrt mehr und mehr der sozialen Krankheit zum Opfer fällt?

Das ist der Inhalt jener sozialen Frage, deren Lösung unserem Jahrhundert als wichtigste und schwierigste Aufgabe auferlegt ist, „jenes großen Rätsels" — wie Roscher sagt —, „dessen Nichtlösung, mehr noch dessen falsche Lösung die freien und hochgebildeten Völker am schwersten mit Kränklichkeit, Altersschwäche und Untergang bedroht".

Den eigentlichen, nicht ganz leicht zu charakterisierenden Gegenstand dieses sozialen Problems, wie er unter dem Gesichtswinkel des Humanitätsgedankens sich darstellt, hoffe ich Ihnen im Voraufgehenden einigermaßen anschaulich gemacht zu haben. Im dritten und letzten Teil meines Vortrages soll nunmehr untersucht werden, wie eben jene große Zeitaufgabe hinsichtlich ihrer Lösung im Lichte des Humanitätsgedankens zu beurteilen ist, wie in dieser Beleuchtung die Wege der sozialen Gesundung sich uns offenbaren, welchen Wert die Humanitätslehre als Führerin zum „Hilligenlei" besitzt.

III

Hochgeehrte Anwesende! Will man die heutige soziale Krankheit bekämpfen, so muß man zunächst Klarheit über ihre Entstehungsgründe zu erlangen suchen. Man muß sich fragen: Woher rührt jener Zustand der Gesellschaft, bei dem die Beteiligten einander so wenig zur Entwickelung ihrer inneren Wohlfahrt dienlich sind?

Sozialistische Beurteiler dieser Verhältnisse führen bekanntlich alle jene Mängel unseres heutigen Gemeinlebens und die durch diese Mängel hervorgerufene psychische „Verelendung" zurück auf die Gestaltung unserer Volkswirtschaft und insbesondere auf die in dieser herrschende privatkapitalistische Produktionsordnung. Solange letztere Ordnung besteht — so heißt es — können die Menschen nicht in höherem Grade mit einander ihres Lebens froh werden; der Privatkapitalismus führt zur sozialen Krankheit, mögen im übrigen Geist und Erziehung der Menschen sein, wie sie wollen.

Diese Erklärung der heutigen Gesellschaftsgestaltung trifft nach meinen Beobachtungen nicht zu; die entscheidenden Ursachen jenes

Niederganges sind anderwärts zu suchen. Und zwar lernen wir diese wahren Ursachen der sozialen Krankheit kennen, wenn wir von jener Feststellung der Humanitätslehre ausgehen: die Individuen sind die Erbauer jeglicher Gesellschaft; ihre Sitten und der in diesen wirkende Geist sind für den Stand des Gesellschaftswertes verantwortlich. Mores fingunt fortunam. Es ist der Geist, der sich den Körper baut

Richtig ist an der erwähnten sozialistischen Erklärung, daß unser Wirtschaftsleben, wie wir es täglich praktizieren, in hohem Maße dazu beiträgt, die beglückende Gesamtwirkung der heutigen Lebensgemeinschaft herabzumindern, wenngleich diese Tatsache in ihren Einzelheiten vielfach noch recht ungenügend erkannt und gewürdigt wird. Aber nicht die Herrschaft des Privatkapitalismus ist daran schuld, vielmehr die Herrschaft einer rückständigen, kulturschädlichen Wirtschaftsmoral. Die Sitten sind es, die hier zur Entstehung des ungesunden, minderwertigen Gesellschaftszustandes immer wieder Anlaß geben, — Sitten, die keineswegs naturnotwendig jeder privatkapitalistischen Wirtschaftsordnung anhaften, vielmehr durch den Stand der allgemeinen Volkserziehung bedingt sind.

So kommen als Erreger des sozialen Übels z. B. in weitem Umfange unsere heutigen Konsumentensitten in Betracht; die Beobachtung ihrer Wirksamkeit verschafft uns einen tiefen Einblick in den Werdegang der bemängelten Gesellschaftsverhältnisse und ihrer Folgezustände. Der heutige Konsument verteilt seine Gunst auf dem Markte bekanntlich im allgemeinen lediglich nach Maßgabe des Profitinteresses; die wohlfeilste oder in bequemster Form angebotene Ware wird bevorzugt; welche Mitmenschen an den konkurrierenden Angeboten beteiligt sind, und was aus diesen Mitmenschen bei jenem einseitigen Wahlverfahren wird, das interessiert den Konsumenten garnicht. Eben dieser Zustand der Konsumentenmoral ist von größtem Einfluß auf den Werdegang der geschilderten sozialen Erscheinungen — eine Tatsache, über die man sich allerdings im allgemeinen recht wenig Rechenschaft gibt. Er vor allem führt dahin, daß mehr und mehr der einzelne nur noch als Produktionsfaktor behandelt wird, seine Gesamtpersönlichkeit dagegen ungeachtet und ungewertet bleibt. Er ist es, der die ruhelose Existenzunsicherheit erzeugt, indem die von einer solchen Moral geleiteten Konsumenten erbarmungslos alle diejenigen zu proletarisieren drohen, die nicht die Billigkeitskonkurrenz zu bestehen vermögen. Bei solcher Praxis lassen wir unseren Nachbar ohne Nahrung, wenn wir

die von ihm gebotene Ware aus der Ferne billiger beziehen können und zwingen ihn dadurch am Ende, zum Wanderstabe zu greifen. So entwickelt sich unter der Herrschaft jener Konsumentensitten die heutige Heimatlosigkeit. Ebenso ist schließlich sie es, die durch ihren Einfluß auf die Produktionsgestaltung das Familienleben des Arbeiters vernichtet, Frauen und Kinder in die Fabrik treibt, dem Manne die Gründung eines gesunden Haushaltes mehr und mehr erschwert. Ist nicht am Ende — um nur ein Beispiel herauszugreifen — auch der Konsument daran schuld, wenn die Mäntelnäherin zu einem Nebenerwerb getrieben wird, der ihre körperliche und seelische Gesundheit zu Grunde richtet?

Vor allem aber trägt jene Konsumentenmoral durch ihren Erziehungseinfluß in entscheidendster Weise zur Entstehung des heutigen gesellschaftlichen Milieus bei: sie züchtet höchst leistungsfähige Marktversorger. Das ist wahr. Insofern vollbringt sie an sich eine höchst notwendige und wertvolle Kulturarbeit. Aber ihr erzieherischer Einfluß, wie er sich heute vollzieht, schafft dabei sehr einseitigen Menschenwert, unterbindet dagegen das Wachstum echter, allseitig wertvoller Persönlichkeit. Denken wir nur einmal an die Züchtungsprodukte des amerikanischen Wirtschaftslebens, an die Durchschnittsrepräsentanten der dortigen Dollarelite! Einseitig befähigte Marktversorger werden da großgezogen und zur tonangebenden Schicht der Gesellschaft gemacht. Als Meistbegünstigte erscheinen in einem solchen Volksleben insbesondere auch die findigen Geldmacher, die es am besten verstehen, Großbetriebsmittel zusammenzuscharren, mit deren Hilfe sie in der Billigkeitskonkurrenz die mittleren und die kleineren Kapitalisten schlagen. Auch Ausbeuternaturen gelangen bei diesem Lohnsystem in der Gesellschaft mannigfach zu Macht und Einfluß. Die nicht kapitalkräftigen und nicht großbetriebsfähigen Konkurrenten aber werden von jener blinden Konsumentenhabsucht tausendfältig dahin erzogen, Täuschungs- und Verschweigungskünste zu kultivieren, damit ihr Kunde sich einbildet, er werde von ihnen am besten bedient, und damit sie durch diese Irreführung der Konsumenten das Proletarisierungsschicksal von sich und ihrer Familie abwehren. So führt also die Herrschaft der fraglichen Konsumentensitten, die ohnehin schon unmittelbar das Verhältnis des Menschen zum Menschen sehr entwertet, vielfach zur Entwicklung einer geistigen Atmosphäre in unserer Gesellschaft, die unserem innersten Bedürfnis zuwider ist und auf das Sinnen und Trachten der in ihr aufwachsenden Zeit-

genossen einen höchst nachteiligen Einfluß ausübt. Die so viel bemängelte Produzentenmoral ist da großenteils erst das Erziehungsergebnis der Verbrauchersitten.

Freilich trägt gar mancher Produzent, wie die Beobachtung uns lehrt, zur Entstehung der ungünstigen sozialen Verhältnisse das Seinige bei, auch ohne dazu durch das Verhalten der Konsumenten gezwungen zu sein. Die Sucht nach Erwerb bringt ihn zur inhumanen, kulturschädlichen Behandlung der seinem Einfluß unterliegenden Bausteine der Gesellschaft, ohne daß er darum irgendwie ein „Bösewicht" zu sein braucht.

Wo aber einer als Konsument oder als Produzent an sich keineswegs zur kulturzerstörenden Habsucht neigt, wird er doch wieder und wieder zum blinden Profitmachen gezwungen durch die anderen, mit denen er den Wettbewerb im Kampfe ums Dasein zu bestehen hat, und die ihn niederrennen, wenn er es unterläßt, auf dem Markte möglichst für Ersparung und Mehrung seiner Kapitalmittel zu sorgen. Der einzelne muß mit den Wölfen heulen, um nicht von ihnen gefressen zu werden.

Diese ungezügelte Wolfsmoral, dieser allgemeine korrektivlose Mammonismus, der den Grundzug unserer Wirtschaftssitten bildet, zeitigt jene kulturschädlichen Folgen im Gesellschaftsleben erst, seitdem das Zeitalter der Maschinen und des Verkehrs uns Mammonisten eine ungeheure Fülle neuer Profitmöglichkeiten im täglichen Verkehrsgetriebe beschert hat, deren blinde Ausnutzung nun in der geschilderten Weise zur Entstehung eines ungesunden, unserer inneren Wohlfahrt so wenig förderlichen Gesellschaftsbaues Anlaß gibt. In früheren Zeiten, in denen die Nachbarn mit ihrer Bedürfnisbefriedigung auf einander angewiesen waren, und wo bei einer gewissen Seßhaftigkeit eine gewisse Interessengemeinschaft und Persönlichkeitskultur von selbst sich einstellte, konnte eine derartige Sittlichkeit im Wirtschaftsleben soziale Folgen der erwähnten Art bei weitem nicht in dem Maße hervorrufen, wie sie sich heute auf Schritt und Tritt an ihre Fersen heften.

Aber nicht lediglich die mangelhafte Kulturarbeit unseres wirtschaftlichen Verhaltens ist verantwortlich zu machen für den heutigen Mangel an gesunder Gesellschaftsqualität. Auch in sonstiger Beziehung fehlt es vielfach denjenigen Einflüssen, mit denen wir auf den Werdegang und den Wert des Gemeinlebens beständig einwirken, an der rechten Tendenz. So schafft z. B. die heute übliche Selbsterziehung nur zu oft gar wenig diejenige Persönlichkeit, die für

ihren Träger und seine Mitmenschen den rechten Wert besitzt. Durch das Beispiel angeregt und durch die Not gezwungen, kommen wir nur zu sehr dahin, uns lediglich für das Erwerbsleben zu erziehen, in der höchsten Ausbildung unserer Gelderwerbs- und Karrierefähigkeiten die alleinige Hauptsache der Selbstveredelung zu erblicken. Auch der Einfluß, den die Zeitgenossen durch ihre Gattenwahl auf die Volksgestaltung ausüben, wird beispielsweise heute durch viele Umstände mißleitet; immer weniger finden sich in der Ehe diejenigen zusammen, die einander zur Harmonie ergänzen und solche Vollkommenheit auf die Nachkommenschaft vererben. Ebenso ist bekanntlich die Art und Weise, wie der einzelne — zumal der Einflußreiche — durch das Beispiel seiner Lebensführung auf die Mitmenschen und damit auf die Gestaltung der Gesellschaft einwirkt, vielfach eine höchst kulturschädliche. Auch der erzieherische Einfluß des Elternhauses auf die Kinder stellt in unseren Tagen nur zu oft ein sehr fragwürdiges soziales Bildungselement dar. Nicht am wenigsten aber haftet ein schädlicher, den Gesellschaftswert mindernder Einfluß heute einem großen Teil jener bedeutungsvollen Kulturarbeit an, die unsere Schriftsteller und Kunstvertreter aller Art an der Volksseele vollführen. Gewisse Kunstprodukte, die allabendlich dem Großstadtpublikum geboten werden, veranschaulichen uns diese, von tiefgehenden sozialen Folgen begleitete „Kulturarbeit" zur Genüge. Was aber unsere Volkserziehung im engeren Sinne betrifft, so macht sie — wie wir das auch gestern hier gehört haben — aus den Gesellschaftsgliedern zwar Träger vielfältigen Wissens, jedoch im allgemeinen gar wenig Charaktere im wahren Sinne des Wortes, wie solche zu einem gesellschaftlichen Milieu erforderlich sind, in dem Zufriedenheit und Lebenswertung gedeihen sollen.

So sind es also gar mannigfaltige individuelle Einflüsse — wirtschaftliche und außerwirtschaftliche —, die dahin führen, daß in unserem heutigen Gemeinleben die gegenseitige Hilfe der Menschen so einseitig und mangelhaft entwickelt ist und vielfach geradezu einer dem Individualglück schädlichen gegenseitigen Beeinflussung Platz gemacht hat. Ein in unseren Sitten hervortretender Mangel an gesunder Kulturarbeit, nicht das Vorhandensein der privatkapitalistischen Produktionsordnung, erweist sich bei gründlicher Beobachtung als die Ursache der sozialen Krankheit. Unsere Gesellschaft entwickelt sich zu einer Heimstätte der Unzufriedenheit und des Pessimismus, weil es an jener Humanität fehlt, die bei der Lebensführung des einzelnen pflichtbewußt, weitschauend und

wegkundig dahin strebt, den Gesellschaftsbau zur Heimat wahrhaft gesunden Außen- und Innenlebens auszugestalten, dagegen jede kulturschädliche, den Gesellschaftswert mindernde Wirkung zu meiden.

Aber noch zu einer weiteren wertvollen Erkenntnis verhilft uns der Humanitätsgedanke.

Die Gesellschaft hängt — so sagt uns dieser Gedanke — in ihrem Werdegang und Wert ab von der Erziehung der sie erbauenden Individuen. Das trifft auch heute zu. An kulturschaffender Humanität mangelt es unseren Zeitgenossen bei ihrer Lebensführung in so hohem Maße, weil es ihnen ganz und gar an einer entsprechenden, zeitgemäßen Humanitätserziehung gebricht. Die Schule belehrt den einzelnen nicht über jenen wichtigsten Lebensberuf, allenthalben für eine gesunde, wahrhaft gemeinnützige Kulturentwickelung sorgen zu helfen, in allen Lebenslagen als denkender Mensch auf die sozialen Folgen des eigenen Verhaltens zu achten. Auch die Kirchen versagen bei dieser Ausbildung des Bewußtseins der Kulturverantwortung nur zu sehr. Ihre traditionellen sittlichen Vorstellungen und Lehren sind z. B. völlig unzulänglich, wo es notwendig wäre, den heutigen Konsumenten über die neuen Erfordernisse gesunder Kulturarbeit aufzuklären, die für ihn ein Zeitalter der Maschinen und des Verkehrs mit sich bringt, das dem einzelnen ganz andere Profitmöglichkeiten und damit eine weit höhere Unrechtsversuchung bietet, als das antike und das mittelalterliche Wirtschaftsleben. — So wenig aber wie durch Aufklärung, ebenso wenig wird der einzelne heute durch Zwang zur Humanität, zur rationellen Kulturarbeit erzogen. Kultursünden schlimmster Art werden aus Unkenntnis täglich von der öffentlichen Meinung geduldet, wenn nicht gar gefördert; Zwang zu kulturdienlicher Lebensführung ergibt sich aus unserem heutigen Sittenkodex in sehr geringem Maße, die herrschende Auffassung von Ehre, Anstand, Recht, Pflicht und guten Sitten läßt dem einzelnen in weitem Umfange die Freiheit, die Gebote wahrer Humanität, die Erfordernisse gedeihlichen sozialen Schaffens mit Füßen zu treten. Die Träger der öffentlichen Meinung sind eben in keiner Weise dahin erzogen, daß sie sich verpflichtet fühlen, mit klarem Zielbewußtsein unerbittliche Gesellschaftspolizei gegen diejenigen zu üben, die bewußt oder unbewußt zur Entstehung sozialer Mißstände beitragen. Sie ermangeln ganz und gar einer ausreichenden Aufklärung darüber, daß und wie ihr Eintreten für Moral ein Eintreten für die Entwickelung wahrhaft humanitärer Lebens-

führung unter den die gesellschaftlichen Zustände schaffenden Individuen sein muß.

Damit stehen wir, von der Humanitätslehre geleitet, vor der letzten Ursache der sozialen Krankheit: Mangel an Wahrheit, Mangel an Aufklärung, Mangel an jener Erkenntnis, daß und wie eine Erziehung zur kulturschaffenden Humanität im Volksleben notwendig ist.

Soviel über die Entstehungsgründe des heutigen Niedergangs des Gesellschaftswertes.

Weiter wird bei unserer Erörterung der Mittel und Wege einer Gesellschaftsgesundung, einer Lösung der sozialen Frage zu untersuchen sein, welches denn nun eigentlich der bessere, der gesündere Gesellschaftszustand ist, der erzielt werden muß, damit möglichst viel Wohlfahrt bei unseren Volksgenossen sich einstellt.

Der Humanitätsgedanke zeigt uns hier den Weg, indem er verlangt, das menschliche Gemeinleben müsse vor allem als eine Entwickelungsstätte echten Menschentums, wertvollster Persönlichkeit, reichsten Innenlebens sich bewähren.

Wir erkennen da, daß mit einer bloßen Mehrung marktmäßiger Befriedigung, insbesondere mit der gesteigerten Erfüllung materieller Wünsche der bessere Gesellschaftszustand noch keineswegs erzielt wäre. Ebenso lernen wir z. B. in diesem Lichte des Humanitätsgedankens beachten, daß die bloße Befriedigung des Bedürfnisses nach gesicherter Existenz — das Ideal des sogenannten Garantismus — noch durchaus nicht diejenige Lage ergibt, in der des einzelnen Wohlfahrt geborgen ist. Ein gesunder Gesellschaftszustand, bei dem die seelische Verelendung sich verliert, ist erst vorhanden, wenn insbesondere auch in ihren außerhalb der Marktversorgung und Existenzsicherung gelegenen zahlreichen und wichtigen Beziehungen die gegenseitige Förderung, deren die Gesellschaftsglieder zum Zweck der Persönlichkeitsentfaltung und Persönlichkeitsbefriedigung bedürfen, weit höher entwickelt ist, als das — wie wir sahen — in unserem heutigen Gemeinleben zutrifft. Von sozialer Gesundheit kann vom Standpunkt wahrer Humanität aus nur da die Rede sein, wo dem einzelnen ein gesellschaftliches Milieu beschieden ist, das weit mehr als unsere heutige Mitwelt der Entwickelung fruchtbarer Lebensweisheit, gesunder Ideale und Interessen zuträglich ist, weit mehr eine willige Rücksichtnahme auf persönliche Eigenart und persönliche Lebensentfaltung bietet und durch seinen Gemeinschaftsgeist den individuellen Lebensglauben weckt und stärkt.

Solange es an Gesellschaftswert in diesem umfassenden Sinne fehlt, kann die gewaltigste Steigerung der marktmäßigen Befriedigung aller und die weitestgehende Sicherstellung des einzelnen durch die Gesamtheit keine wesentliche und dauernde Hebung des Wohlbefindens, keine ergiebige Mehrung wirklicher Zufriedenheit und Lebenswertung mit sich bringen. Auch die gleichmäßige Verteilung der jetzt vorhandenen Marktwerte unter alle Volksgenossen würde nicht im entferntesten diejenige Glücksmehrung in unserem Gemeinleben zur Folge haben, die mancher davon erhofft und erträumt.

Sollen die seelischen Symptome der sozialen Krankheit verschwinden, so kann uns die bloße andersartige Verteilung des heutigen nationalen Wertbesitzes keinerlei durchgreifenden Erfolg bringen. Es ist da vielmehr — wie uns im Lichte des Humanitätsgedankens klar wird — notwendig, daß wir unendlich viel reicher werden, als wir es heute sind, reicher an wirklichem, allseitigem Wert des Menschen für den Menschen. Das ist kein phantastisches, sondern ein höchst realistisches Erfordernis, um das sich mit keiner noch so hoch entwickelten statistischen und politischen Weisheit herumkommen läßt.

Ist jener humane, im Menschenwerte bestehende Reichtum gegeben, verfügt z. B. ein jeder über ein gesundes Familienleben und über ein diesem in gewisser Beziehung ähnelndes und dabei geistig und sittlich hochstehendes sonstiges geselliges und freundschaftliches Leben, so stellt sich am Ende ein intensives Wohlbefinden selbst dann ein, wenn die Produktion unserer Güter hinter der heutigen Marktfülle zurückbleibt. Aber auch die tüchtigste und ergiebigste Produktionsleistung des einzelnen wird auf die Dauer am besten gedeihen in einer Gesellschaft, in der im übrigen die Fähigkeit der Individuen, zur Beglückung ihrer Mitmenschen beizutragen, in ihren sämtlichen Beziehungen möglichst hoch entwickelt ist.

Je gründlicher wir beobachten, desto einleuchtender wird uns da jene nüchterne Wahrheit der Humanitätslehre, daß von einer hochgradigen Gesundheit der Gesellschaft, von einer vollkommen gelösten sozialen Frage nur gesprochen werden kann, wo der einzelne von der Mitwelt in jeder Beziehung nützlich und in keiner Beziehung nachteilig bei der Entfaltung und Befriedigung seines Menschentums, seines persönlichen Lebens und Strebens beeinflußt wird. Das ist das Ideal, das bei aller Sozialreform schließlich dem wirklichen Realpolitiker die Richtlinie liefern muß,

wenn auch selbstverständlich an seine Erreichung niemals zu denken ist.

Es fragt sich nun aber ferner, an welche Voraussetzungen dieser ideale Zustand des Gemeinlebens gebunden ist.

Die Antwort unserer Lehre lautet: an den Willen der Individuen, diesen Gesellschaftszustand herbeizuführen und an die Erkenntnis der Wege, auf denen dies möglich ist. Also mit anderen Worten: an den Humanitätswillen und die Humanitätserkenntnis der Volksgenossen ist jene wahre Gesundheit des Gemeinlebens gebunden.

Der Wille zur förderlichen Arbeit am Gesellschaftsbau, zur gesunden Kulturarbeit, zur Rücksichtnahme auf eine möglichst segensreiche Gesamtentwickelung des Gemeinlebens muß in unserer ganzen Lebensführung zur Geltung kommen, wenn der erwähnte Idealzustand der Gesellschaft, der volle Wert des Menschen für den Menschen zur Ausbildung gelangen soll. So muß zu solchem Behufe unter anderem auch in unserem ganzen Wirtschaftsleben eine Moral herrschen, die allerwegen vor Kultursünden sich hütet und auf Schritt und Tritt gewissenhaft die Erfordernisse gemeinnütziger Gesellschaftsentwickelung erfüllt.

In solchem Sinne klärt uns die Humanitätslehre über gewisse unerläßliche Vorbedingungen der heute mangelnden sozialen Gesundheit auf.

Als Realpolitiker freilich darf man das mögliche Maß des freien Humanitätswillens dabei nicht überschätzen. Bei allen auf die Gesundung der Gesellschaft abzielenden Bestrebungen ist mit der Tatsache zu rechnen, daß wir es bei denen, von deren Willensbetätigung der Gesellschaftswert abhängt, nicht mit Engeln zu tun haben, vielmehr mit mehr oder minder unvollkommenen menschlichen Persönlichkeiten. Wir dürfen z. B. nicht nach Kommunistenart an die allgemeine Herrschaft eines Humanitätswillens glauben, der im Wirtschaftsleben ohne Zwang die vernunftgemäßen Bedürfnisse und Wünsche der verschiedenen Mitmenschenpersönlichkeiten nach Kräften befriedigt. Diese Vorstellung von einer hochgradigen Kulturentwickelung ohne Kampf und Zwang ist eine Utopie.

Auf unabsehbare Zeit hinaus werden wir es — darüber bin ich als Mann der Praxis keineswegs im Zweifel — in unserem Volksleben in der Hauptsache mit Individuen zu tun haben, die ihre Kräfte nur dann zu Nutz und Frommen anderer voll anspannen und dabei auf deren Persönlichkeit und eigenartige Wünsche

Rücksicht nehmen, wenn sie zu diesen anderen im Verhältnis privatwirtschaftlicher Abhängigkeit stehen und, um deren Gunst und Dienste werbend, ihre Bedürfnisbefriedigung sich erkämpfen müssen. Wird nach kommunistischem Rezept unser Wirtschaftssystem mit seinem Kampfe der Interessen, seinem Wettbewerb, seiner gegenseitigen Erziehung und Anpassung beseitigt, so wird der einzelne in der Gesellschaft nicht mehr das von den Mitmenschen erlangen, was seinen jeweiligen Sonderbedürfnissen entspricht, und die Kultur sinkt mehr und mehr zu einer wertarmen Herdenversorgung herab. Aussicht auf Gewinn muß bei Produzenten und Konsumenten in weitem Maße zur Geltung kommen, wenn das Wollen und Können der Gesellschaftsglieder und damit die gegenseitige Hilfe zur Entfaltung und Befriedigung der Persönlichkeit bei der einmal gegebenen Durchschnittsveranlagung der Menschen zu möglichst hoher Entwickelung gelangen sollen. Das mit reichlichem Spielraum ausgestattete wirtschaftliche Selbstinteresse und Besitzbegehren ist und bleibt allezeit eine höchst wertvolle und unentbehrliche Triebkraft gesunder Kulturentwickelung.

Daneben freilich kann und muß in weitem Umfange im Volksleben ein vom eigenen Vorteile absehender Humanitätswille der Kulturarbeit zugute kommen, wenn diese uns dem erwähnten Gesellschaftsideal irgendwie näher bringen soll. Eine gesunde Entwickelung des Gemeinlebens ist nur möglich, wenn bis zu einem gewissen Grade das wirtschaftliche ebenso wie das sonstige Verhalten der Individuen unter der Herrschaft jenes kategorischen Imperativs steht, der als „soziales Pflichtgefühl" zur gemeinnützigen Kulturarbeit treibt. Der Humanitätsgedanke muß unser selbstisches Interesse auf allen Gebieten der Lebensführung überwachen und berichtigen, wenn unser Kampf ums Dasein zum segensvollen Kulturfortschritt führen soll.

Diese förderliche Verbindung von Kampf und Humanität, wie sie vor allem in der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit sich offenbart, bildet für die wirkliche Menschenwelt ein unerläßliches und entscheidendes Grunderfordernis echten sozialen Fortschritts. Sie aber ist — wie die Beobachtung des Alltagslebens und der Geschichte zeigt — in erheblichem Umfange möglich, sodaß wir insofern an sich mit einer ziemlich weitgehenden Annäherung der Gesellschaftsentwickelung an das geschilderte Ideal rechnen dürfen. Trotzdem muß man sich — wie schon angedeutet — bei der Behandlung der sozialen Krankheit davor hüten, die Möglichkeit der Gesellschafts-

verbesserung zu hoch zu veranschlagen. Den Hoffnungen, die unser Comenius auf das baldige Kommen des „tausendjährigen Reiches“ setzte, dürfen wir dabei nicht folgen.

Man soll bei dem Ruf nach Gesellschaftsreform keineswegs — wie es heute so oft geschieht — von der Annahme ausgehen, jede von diesem oder jenem als Übelstand empfundene soziale Erscheinung lasse sich beseitigen und vielleicht sogar sehr einfach beseitigen, die Herstellung eines vollkommenen Gesellschaftszustandes liege im Bereiche ziemlich naher Möglichkeit. Man wird vielmehr unter nüchterner, sachkundiger Berücksichtigung der Wirklichkeit und ihrer verwickelten Zusammenhänge, unter Würdigung insbesondere auch des schwierigen und langsamen Wachstums der zur gesunden Gesellschaftsentwickelung erforderlichen tiefgründigen sozialen Wahrheit, dabei sich bescheiden müssen, daß nur eine allmähliche und unvollkommene Verbesserung des Gemeinlebens für möglich gehalten werden darf. So wird z. B. auf eine vollkommene, jedem einzelnen in jedem Falle genau nach Maßgabe der Anforderungen richtigster Kulturarbeit lohnende Gerechtigkeit auch in dem höchst entwickelten Volksleben nie zu rechnen sein; stets werden zahlreiche Fälle übrig bleiben, in denen — schon wegen mangelnder Sachkenntnis — die Mitwelt den einen oder den anderen ungerecht benachteiligt, ihm ohne sozial zureichende Gründe den gewünschten Lohn vorenthält.

Trotz dieser bleibenden Unvollkommenheiten, die der Realpolitiker in seiner Rechnung zu berücksichtigen hat, unterliegt es aber keinem Zweifel, daß das nach menschlichen Verhältnissen mögliche Maß des Humanitätswillens und der Humanitätserkenntnis, wo es in einem Volke erfüllt ist, einen Zustand des Gemeinlebens hervorruft, der in hohem Grade — weit mehr jedenfalls als unser gegenwärtiger Gesellschaftszustand — der inneren Wohlfahrt der Beteiligten dienlich ist.

Die herrschende Humanität in Gesinnung und Tat führt da — wenn wir uns das einmal klar machen wollen — schon unmittelbar zu einer erheblichen Wertsteigerung des Zusammenlebens, indem der einzelne von seinen Mitmenschen nicht mehr bloß als Produktionsfaktor, vielmehr als gleichberechtigte Persönlichkeit und im Hinblick auf seine Gesamtqualität geachtet und behandelt wird, wobei er unter anderem bezüglich seiner Existenzsicherheit in eine wesentlich günstigere Lage gerät. Ebenso bedeutet das humanitäre Verhalten schon an und für sich eine starke Herabminderung der Ungerechtigkeit und Ausbeutung und eine Betätigung auf-

richtiger Menschenliebe, sodaß auch insofern die Herrschaft des Humanitätsgedankens eine unmittelbare Verbesserung des gesellschaftlichen Milieus mit sich bringt. Weiter aber werden Humanitätserkenntnis und Humanitätswille mittelbar zur Quelle eines gesunden Gesellschaftszustandes, indem sie allenthalben an Stelle gedankenloser Kultursünden ziel- und wegbewußte Kulturarbeit zur Geltung kommen lassen. Auch die Sitten des Wirtschaftslebens z. B. — so etwa die Gebahrungen der Konsumenten — tragen da nicht mehr blindlings zur Kulturentartung, zum Niedergang des Gesellschaftswertes bei, nehmen vielmehr mit Rücksicht auf die Erfordernisse allseitiger sozialer Gesundheit. Das ganze Verhalten der Tag für Tag auf den Werdegang der Gesellschaftszustände Einfluß ausübenden Menschen führt dann nach und nach dahin, daß ein Gemeinleben sich herausbildet, in dem weit mehr als in unserem gegenwärtigen Gesellschaftsbau einer dem anderen zur rechten Entfaltung und Befriedigung seiner Persönlichkeit verhilft.

Auf diese Weise ergibt sich, wenn die im Volke gelegenen humanitären Triebkräfte nach Möglichkeit zur Geltung gelangen, allmählich eine allen Kreisen und Individuen zugute kommende ausgiebige Erhöhung des Gesellschaftswertes, die das Leben des einzelnen als Ganzes viel reicher gestaltet, als es auf dem Boden und in der Atmosphäre der heutigen Gesellschaft irgend möglich ist. Da verliert dann am Ende auch der heutige Überhunger nach materiellem Besitz und Genuß, der das Individualglück so schwer gefährdet, wesentlich an Bedeutung. Und selbst eine ungerechte Benachteiligung wird im Einzelfalle unsere Zufriedenheit viel weniger berühren, wenn uns die humanitäre Kulturarbeit zu dem Reichtum eines solchen wohltuenden gesellschaftlichen Gesamtmilieus verholfen hat.

Das etwa ist das an Hand der Humanitätslehre gefundene reale, an sich erreichbare Ziel, um das es sich schließlich bei der Lösung der sozialen Frage handelt, der mögliche Werdegang und Zustand jener gesunden Gesellschaft, die an Stelle des heutigen, durch so schwere seelische Symptome gekennzeichneten Gemeinlebens auch ohne kommunistische Engel realisierbar ist.

Da bleibt nun aber noch zuguterletzt die Frage zu beantworten: Wie sind bei uns die geschilderten geistigen Ursachen der sozialen Krankheit zu beseitigen, und wie ist der mögliche bessere Gesellschaftszustand, das mit Hilfe der in der Menschennatur gelegenen humanitären Kräfte erreichbare gesündere gesellschaftliche

Milieu zu *schaffen*? Mit anderen Worten: Wie hat sich die Lösung der heutigen sozialen Frage in der angegebenen Richtung praktisch zu *vollziehen*?

Eine weitverbreitete Meinung geht bekanntlich dahin, die kommunistische Wirtschaftsordnung — sei es, daß sie *von selbst*, sei es, daß sie nach menschlichem Willen auf dem Wege des *Klassenkampfes* sich einstellt — werde allgemeine Humanität *ohne weiteres* im Gefolge haben und durch das Walten dieses gemeinnützigen, von Nächstenliebe erfüllten Willens aller die Lösung der Gesellschaftsfrage im idealsten Sinne bewirken. Diese Hoffnung, daß durch die bloße „Sozialisierung“ der Produktion die erforderlichen, in der Menschennatur gelegenen kulturbildenden humanitären Kräfte zu möglichst hoher Entwickelung getrieben würden, ist meines Erachtens durchaus utopistisch. Auf so einfache Weise lassen sich Humanitätswille, Humanitätserkenntnis und gesunde, hochstehende Kultur keineswegs in's Dasein rufen.

Ein *anderes*, viel empfohlenes Mittel zur Lösung der heutigen Gesellschaftsfrage ist, wie bekannt, der *Staatssozialismus* mit seiner *Sozialpolitik*.

Bei *dieser* Kurmethode versucht man durch gesetzlich vorgeschriebene und amtlich regulierte Fürsorge insbesondere für die sogenannten „Schwachen“ den heutigen Humanitätsmangel zu beheben und ein gesellschaftliches Milieu zu schaffen, in dem die Unzufriedenheit sich verliert, und die Zeitgenossen ihres Lebens froh werden. Tatsächlich kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß es viele Maßnahmen gibt, durch die der Staat und die kleineren Gemeinwesen zur Verbesserung der Gesellschaft und ihrer Einwirkungen auf das individuelle Wohlbefinden beizutragen vermögen. Die Frage ist nur die: ist diese Sozialpolitik — im weitesten Sinne des Wortes — im wesentlichen geeignet und *ausreichend*, eine gesunde Gesellschaftsentwickelung und ein Gemeinleben zu gewährleisten, in dem das Wohlbefinden die Bahn des Niederganges verläßt und in das Stadium eines neuen, sichtlichen Wachstums eintritt?

Diese Frage wird nach unseren deutschen Erfahrungen heute niemand mehr bejahen wollen. All' unsere Sozialpolitik hat bisher die von mir geschilderten Symptome sozialer Krankheit, den Mangel an innerer Wohlfahrt, nicht zum Verschwinden gebracht; Unzufriedenheit, Pessimismus, haßerfüllter sozialer Kampf und soziale Gefahr haben bei dieser Kurmethode nicht abgenommen. Nach wie vor lastet das Rätsel der sozialen Sphinx auf unserer Volksseele.

Wir erkennen also: der Staatssozialismus und die Sozialpolitik allein werden uns niemals zu jenem möglichen Maße wirklicher Kulturhöhe verhelfen, bei dem die Volksgenossen einander wesentlich besser, als es gegenwärtig der Fall ist, zur Entfaltung und Befriedigung ihrer Persönlichkeit dienlich sind.

Ein anderes muß zu dieser Art der „sozialen Fürsorge" hinzukommen, an das uns jenes Wort Kaiser Friedrichs erinnert, das hier gestern angeführt wurde: „Nur auf der Grundlage gesunder Volkserziehung kann gesunde Volkswohlfahrt gedeihen."

Auch hier können wir dem Humanitätsgedanken folgen. Zu gesunden Lebensverhältnissen gelangen — so lehrt er uns — menschliche Gemeinschaften nur, wenn die Beteiligten zum Bewußtsein jener Verantwortung für die Gemeinschaftskultur durchgedrungen sind, die ein jeder mit trägt, und wenn sie Verständnis für die Mittel und Wege erlangt haben, deren sie im täglichen Leben bei der Förderung einer gesunden Gesellschaftsentwickelung bedürfen. Diese allgemeine Wahrheit trifft in hohem Maße auch gegenüber dem geschilderten heutigen Gesellschaftsproblem zu. Man mag alle sonstigen Mittel der Sozialreform erschöpfen, — der wahre Erfolg wird ausbleiben, solange nicht durch eine „geistig-sittliche Reformation" (wie sie einmal Graf von Posadowsky als das unerläßliche Agens sozialer Gesundung in die Rechnung des Realpolitikers eingestellt hat) die jetzigen kulturwidrigen Motive und Sitten bis zu einem gewissen Grade in ein humanitäres, auf den Bau eines allseitig wertvollen Gemeinlebens abzielendes Wollen, Wissen und Können verwandelt worden sind. Wer da glaubt, ohne diese Wandlung des Individualgeistes und der öffentlichen Meinung ließe sich auf eine wirkliche, d. h. auf eine die innere Wohlfahrt mehrende Lösung der heutigen Gesellschaftsfrage rechnen, der hat meines Erachtens dieses große Zeitproblem nicht bis auf den Grund durchschaut; am Ende haftet jeder Sozialreform, die bei Fortdauer des jetzigen Standes der Anschauungen, Interessen und Sitten auf den erforderlichen Erfolg hofft, ein gut Teil Phantasterei, ein erheblicher Mangel an Wirklichkeitserkenntnis an.

Tatsächlich ist, wie wir im Lichte des Humanitätsgedankens erkennen, die Überwindung der heutigen Gesellschaftskrisis in weitgehendem Maße eine Erziehungsaufgabe: Erziehung des einzelnen zu einem, kulturschädliche Wirkungen verständnisvoll meidenden und kulturdienliche Wirkungen kundig suchenden humanitären Verhalten und Ausbildung der öffentlichen Meinung dahin, daß sie das

Individuum beständig in diesem Sinne zur Mitarbeit an der wahren Gesundung unseres Gemeinlebens leitet und zwingt, das ist und bleibt die große praktische Notwendigkeit, um die sich bei der Lösung der sozialen Frage in keiner Weise herumkommen läßt. Volkserziehung tut hier not, die uns eine neue Moral — vor allem auch für unser Wirtschaftsleben — bringt, eine Moral, die den kulturhygienischen Anforderungen unseres Zeitalters der Maschinen und des Verkehrs gewachsen ist. Ein Evangelium der Kulturarbeit muß sein Licht verbreiten in alle Volkskreise; alle Erziehungsfaktoren — Schule, Kirche, Wissenschaft, Kunst, Literatur, Presse, Elternhaus, Vereinsleben — müssen als Träger dieser geistesreformatorischen Arbeit zielbewußt und planmäßig wirken. Ohne daß diese ethische Arbeit an den die Gesellschaft erbauenden individuellen Anschauungen, Entschließungen und Sitten hinzukommt, wird das sonstige sozialreformatorische Streben stets mehr oder minder einer Sisyphusarbeit gleichen. Die humanitäre, kulturschaffende Lebenskunst der einzelnen vermag, wo es sich um den Aufbau einer wahrhaft wertvollen Gesellschaft handelt, ganz und gar nicht ersetzt zu werden durch Vorschriften und Handlungen des staatlichen oder sonstigen Gemeinwesens, denn ein entscheidendes Haupterfordernis der zur Gesellschaftsgesundung erforderlichen Kulturarbeit ist das weise Individualisieren, das jede Person nach der gegebenen Eigenart so zu behandeln versteht, wie es das Kulturinteresse erfordert. Diese unerläßliche Weisheit kann in der Hauptsache niemals einer schablonisierenden Gesetzgebungsmaschine und Verwaltungshierarchie, sondern im allgemeinen nur dem „Untertanenverstande" derer eigen sein, die als Nächstbeteiligte den Einzelfall, seine Geschichte und seine persönlichen und sonstigen Eigenheiten kennen. Da will bei dem großen Kulturproblem der „sozialen Frage" immer und immer wieder die Notwendigkeit geachtet sein: Men, not measures! Freie Männer müssen herangebildet werden, die Herz und Verstand auf dem rechten Flecke haben! Ohne umfassendste planmäßige Sorge für das Wachsen und Wirken der humanitären Individualkräfte kann von einer auch nur leidlichen Lösung des heutigen Kulturproblems niemals die Rede sein.

Auf die praktischen Einzelheiten jener, bei der Lösung der sozialen Frage unentbehrlichen, die Humanitätsbildung anstrebenden Erziehungsreform kann ich hier leider nicht mehr eingehen und ebenso muß ich es mir versagen, die Möglichkeit und die Erfolgsaussichten der letzteren in unserem Vaterlande hier

zu erörtern. Einige Gedanken über dieses große, entscheidende Zeitproblem habe ich im letzten Kapitel einer Materialsammlung, die vor einiger Zeit unter dem Titel „Masonia“ von mir veröffentlicht worden ist, sowie auch in neueren Abhandlungen zum Ausdruck gebracht. In letzteren ist auch die wichtige Rolle, die dem religiösen Gedanken in jenem Humanisierungsprozeß zukommt, behandelt worden. Selbstverständlich aber konnte es sich bei diesen meinen Anregungen nicht um eine ins einzelne gehende Lösung jenes mit tausend Schwierigkeiten behafteten Problems einer humanitären Moralreform handeln; derartige Ambition hat mir völlig fern gelegen. Ich versuchte dort lediglich auf einige Ziele und Wege jener „sozialen“ Ausgestaltung unseres Erziehungswesens hinzuweisen und verkenne nicht im mindesten, daß die Verfolgung dieses Gedankens eine unendliche Fülle pädagogischer Kenntnis und Urteilsfähigkeit erfordert, wie sie nur dem Erziehungsfachmann eigen ist. Mir scheint aber, daß in mancher Beziehung wiederum der Humanitätsgedanke mit seinen sozialpädagogischen Auffassungen einen recht kundigen Führer auf dem Wege dieser zur Kulturgesundung erforderlichen Fortbildung unserer Volkserziehung abgibt, und daß er dabei auch Erfolgsaussichten hat, da ihm — wenn nicht alle Zeichen trügen — das immer mehr hervortretende religiös-sittliche Reformverlangen unserer Tage über kurz oder lang wieder eine starke, zu pädagogischen Reformtaten befähigte Gefolgschaft sichern dürfte.

Nach alledem darf ich hier am Schlusse meiner Betrachtungen wohl das eine mit Fug und Recht behaupten: die humanitäre Welt- und Lebensanschauung mit ihrem stark religiösen Einschlag, wie wir sie in der Comenius-Gesellschaft zum Gegenstande unserer Forschung gemacht haben, bewährt sich in mehr als einer Beziehung als ein recht nützliches Orientierungsmittel im Irrgarten der heutigen Gesellschaftsfrage. In ihrem Lichte lernen wir manchen verwickelten sozialen Zusammenhang durchschauen und verstehen und manche Klarheit über falsche und rechte Gesellschaftsreform gewinnen, wenngleich — wie ich früher schon erwähnt habe — die Betrachtung von diesem Standpunkt aus natürlich keineswegs zu einer Erkenntnis aller Seiten der sozialen Frage uns verhilft.

Ich bin überdies — wie aus dem eben Gesagten hervorgeht — der Ansicht, daß sich die Humanitätslehre als Volkserziehungsfaktor in unseren Tagen durchaus nicht überlebt hat, vielmehr

gerade im Zeitalter der sozialen Frage eine höhere Bedeutung besitzt als je zuvor. Die idealistische Welt- und Lebensanschauung der großen Denker und Dichter des Humanismus — auch die unseres Comenius — erweist sich in unserer Zeit keineswegs als veraltete Weisheit, als überwundener Standpunkt oder gar als unfruchtbare Phantasterei, vielmehr als ein geistiger Sauerteig, der in seinen Grundbestandteilen an Wahrheit, Wirksamkeit und Wert im Laufe der Zeit nichts eingebüßt hat. Bei wirklich gründlicher Urteilsbildung erkennen wir, daß jene Idealisten durchaus nicht — wie das heute von seiten der nur an Finanz- und Paragraphenwerte glaubenden „Praktiker" mannigfach geschieht — zu den geistig inferioren Phantasten geworfen werden dürfen, daß sie vielmehr auch auf sozialem Gebiet als wahre Wirklichkeitskenner viel bessere Realisten sind als manche, mit engerem Denkhorizont begabte „moderne" Menschen, die sich wegen dieser ihrer Beschränktheit kurzer Hand für die wahren Realisten halten. Die innere Macht des Idealismus, die innige Überzeugung von der Pflicht zur „Arbeit am Menschheitsbau", wie sie von jenen Geistesheroen als Kern und Blüte echten Menschentums gepflegt worden ist, bewährt sich am Ende als das Realste, das Notwendigste in der Praxis wahrer, an ihren Früchten erkannter Sozialreform. Auch auf dem Gebiete dieser für die Zukunft unseres Volkes entscheidenden Kulturveredelung wird sich einmal an den Vertretern der idealistisch-humanistischen Welt- und Lebensauffassung jenes Wort Herders erfüllen: „Ohne Begeisterung geschah nichts Großes und Gutes auf der Erde; die man für Schwärmer hielt, haben dem menschlichen Geschlecht die nützlichsten Dinge geleistet. Trotz allen Spottes, trotz jeder Verfolgung und Verachtung drangen sie durch; und wenn sie nicht zum Ziele kamen, so kamen sie doch weiter und brachten weiter. Lebendige Winde waren sie über dem abgestandenen Sumpf, oder sie dämmten ihn und machten ihn fruchtbar."

So lernen wir denn bei der Behandlung des heutigen Vortragsthemas eine vielfältige und weitreichende soziale Bedeutung und damit den hohen Gegenwartswert des Humanitätsgedankens erkennen. Diese Erkenntnis mag uns anspornen zu weiterer eifriger Beschäftigung mit den Geistesschätzen jener Welt- und Lebensanschauung. Gewiß haben wir uns dabei vor einseitiger Überschätzung zu hüten, gewiß müssen wir manche Schlacken und veraltete Formen aus den überkommenen Humanitätslehren ausscheiden und den Wahrheitsgehalt des Humanitätsgedankens erst

noch münzen nach Maßgabe des heutigen Erkenntnisstandes und der besonderen Aufgaben unserer Zeit. Auch hier heißt es:

„Was Du ererbt von Deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen."

Aber das Erbe, das hier in Frage steht, ist wahrlich wert, erworben zu werden; es macht uns reicher und tüchtiger für den Kampf des Lebens, den einzelnen wie die Gesamtheit.

DER GEDANKE DER HUMANITAT IN DER PHILOSOPHIE WILHELM WUNDTS

Die Lehre der Humanität pflegt in den modernen philosophischen Lehrbüchern mit dem Namen des Idealismus bezeichnet und zu den übrigen neuzeitlichen Hauptrichtungen der Philosophie, dem Positivismus (Ernst Mach, Eugen Dühring usw.), dem Materialismus (Ernst Haeckel) und dem Naturalismus (Friedrich Nietzsche) in Gegensatz gestellt zu werden. Liest man die Lehren dieses Idealismus, wie sie sich z. B. in Wilhelm Wundts Werken finden, so fällt die innere Verwandtschaft mit den Grundgedanken der Humanitätslehre, wie wir sie hier im Sinne von Comenius, Leibniz, Herder usw. vertreten, sofort in die Augen.

Die Grundlage des Idealismus, wie er von Wundt vorgetragen wird, liegt nach diesem Philosophen in der „universellen ontologischen Idee einer absoluten Totalität" oder der Idee einer „absolut unteilbaren Einheit", wie sie sich auch in der Alleinslehre (Pansophie) des Comenius findet (siehe Keller, Die Idee der Humanität usw., 2. Auflage, Jena, Eugen Diederich 1908).

Diese ontologische Idee der absoluten Totalität wird nach Wundts Worten vorbereitet durch den Hinweis auf das „praktische Ideal der Humanität".

Die Idee des quantitativ unendlichen Weltalls spaltet sich nach Wundt in zwei Ideen, die notwendig zusammen gehören, nämlich in die eines unendlichen Fortschritts und in die einer unendlichen Totalität, d. h. mit anderen Worten: der moderne Idealismus erkennt die Lehre als richtig an, die der philosophische Humanismus in die Vorstellung vom „Tempel der Weisheit" und dessen fortschreitende Vollendung kleidet.

Der letzte Weltgrund wird von dem modernen Idealismus als ein unendlicher gedacht und die Idee des sittlichen Menschheitsideals wird ihm als ein bloß relativ unendliches untergeordnet.

Dieser letzte Weltgrund wird mit der Gottesidee identifiziert, der freilich die Metaphysik dieser philosophischen Richtung einen konkreten Inhalt zu verleihen nicht imstande ist. Die Lücke, die hier vorhanden ist, kann nur der religiöse Glaube ausfüllen. Daher wird Gott als Weltwille, die Weltentwicklung aber als Entfaltung oder Auswirkung des göttlichen Willens gedacht.

Das ist, nur in moderne Worte gekleidet, dasselbe, was die „Lehre der Weisheit" (um mit Comenius zu reden) sagen will, wenn sie Gott als den allmächtigen Baumeister des Weltalls und die Welt selbst als die „ewige Stadt Gottes" oder als das von Gott gewirkte wunderbare „Bauwerk" bezeichnet.

Neben der universellen Einheit gibt es nach Wundt individuelle Einheiten oder Summen von individuellen Einheiten, bezw. „Willensgemeinschaften". Über diese Willensgemeinschaften äußert sich Wundt in sehr merkwürdiger Weise: Es treten uns, meint Wundt, Verbindungen der geistigen Einheiten in einer umfassenderen Willensgemeinschaft entgegen. Der Endpunkt dieser Reihe kann nur ein menschlicher Gesamtwille sein, der die gesamte Menschheit zur Vollbringung bestimmter Willenszwecke vereinigt. Die Idee einer solchen die Menschheit umfassenden Gemeinschaft ist ein praktisches Ideal. „Es kann nicht gezweifelt werden, fährt Wundt fort, daß, wenn dem Gesamtverlauf der Menschheitsgeschichte überhaupt eine unserer vernünftigen Einsicht zugängliche Bedeutung beizulegen ist, diese nur in jener Entwicklung des Ideals der Humanität bestehen kann, zu der die empirischen Entwicklungen des Gesamtgeistes zwar unvollkommene Anfänge, aber immerhin Anfänge darbieten, von denen nicht nur der Fortschritt unserer theoretischen Vernunfterkenntnis ausgehen kann, sondern auf die sich auch alle unsere praktischen Humanitätsbestrebungen schließlich beziehen müssen".

Diese Willensgemeinschaften erinnern an die Verbände, an deren Organisierung Comenius und vor ihm wie nach ihm unzählige Gesinnungsgenossen Jahrhunderte hindurch gearbeitet haben und deren geschichtliche Entwicklung wir in dieser Zeitschrift zu untersuchen und klar zu legen bemüht sind.

Ludwig Keller.

GUSTAV THEODOR FECHNERS BÜCHLEIN VOM LEBEN NACH DEM TODE[1]

von

Univ.-Prof. Dr. Herm. Schwarz in Halle a. S.

Fechners gedankenvolles Büchlein vom Leben nach dem Tode hat vor einiger Zeit eine neue, die sechste, Auflage erlebt. Es vermittelt dem heutigen Geschlecht die Ansichten eines Mannes, der als Philosoph und Naturforscher gleich bedeutend gewesen ist. Auf eine der dunkelsten aller dunkeln Rätselfragen lenkt Fechner unsern Blick, nämlich auf das Leben nach dem Tode. Wir werden nicht nur leben, erklärt er, sondern haben schon vor unserer jetzigen Existenz gelebt. Das Bewußtsein, womit das Kind bei der Geburt erwache, sei nur ein Teil des ewig dagewesenen allgemeinen göttlichen Bewußtseins, das sich in der neuen Seele für sich zusammengenommen (19, 69). So werden wir auch in Gott weiterleben. Die Seele entwickle sich nach dem Tode in einem und zu einem höheren Sein (13). Das höhere Sein der Seele werde darin bestehen, daß sich ihr Ich in doppelter Weise erweitere. Im Tode nämlich wache in uns ein einheitliches Bewußtsein auf sowohl unserer eigenen früheren Vorstellungen (47, 56) wie der Einwirkungen, die im Seelenleben anderer von unserm irdischen Dasein zurückbleiben (8). Fechner nennt sowohl das, was wir an Gedanken und Vorstellungen in uns selbst getrieben, wie auch das, was wir in anderen geistig gezeugt (46), die „geistigen Gliedmaßen" unseres künftigen Seins (7). Diese bestehen schon jetzt zu unseren Lebzeiten als eine in sich zusammenhängende und mit uns verknüpfte Einheit: „die von einem Individuum ausgegangenen, in ihrer Gesamtheit ein Individuum wieder bildenden Ausgeburten" (10). Erst nach dem Tode aber werde das Zentralbewußtsein von dem allen in uns erwachen (34), werde zur Verknüpfung des Bewußtseins das Bewußtsein der Verknüpfung treten (38).

Diese Lehren sind nach Fechner nicht bloß mystische Orakelsprüche. Er glaubt sie begründen, mindestens durch Analogien

[1]) Fechner, Gustav Theodor, Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Sechste Auflage. Hamburg u. Leipzig bei Voß. 1906. XI u. 84 S.

aus der Naturwissenschaft und dem gegenwärtigen Bestande unseres Seelenlebens dem Verständnis nahelegen zu können. Daß unsere Einwirkungen auf andere nicht den Zusammenhang mit uns verlieren, sondern inmitten ihres Erlebtwerdens durch jene die Einheit unseres eigenen Seins bewahren, läßt sich an den Wellenwirkungen eines ins Wasser geworfenen Steins veranschaulichen. Die Ringe bilden e i n e n Kreis, wie weit sie sich ausbreiten, von wieviel Widerständen sie zerstört und zurückgeworfen werden (9, 59). Wie zum Stein die Wellen gehören, gehören zu jeder Ursache ihre Folgen als ewiges Eigentum (68). Hätte, erläutert dies Fechner, ein Kind nur einen Augenblick gelebt, es könnte in Ewigkeit nicht sterben. Der kleinste Moment bewußten Lebens schlägt schon einen Kreis von Wirkungen um sich, wie der kürzeste Ton, der im Moment erloschen scheint, solchen um sich schlägt. Denn keine Wirkung erlischt in sich selbst und jede zeugt in Ewigkeit neue Wirkungen ihrer Art (46, 44). Daß ferner in uns selber unsere eigenen früheren Vorstellungen nicht untergehen, sondern fortbestehend die Einheit unseres Bewußtseins bewahren, beweist das Spiel der Ideenassoziation. Fechner ist weit entfernt, darin eine blinde Flucht von Vorstellungen zu sehen, die, als wären sie selbständige, isolierte Gebilde, sich nur aneinanderreihten, wie es die zufälligen Verkettungen von erzeugenden Gehirnrindenprozessen geböten. Es sind ihm Momente aufblitzenden Lichtwerdens über das, was seit den Tagen der Kindheit in dunkeln Seelentiefen gewachsen, zu einem eigenen Organismus zusammengewachsen, von der Einheitlichkeit unseres Wesens durchwachsen ist, und das wir nun, als verborgene innere Fülle, unverlierbar in uns tragen (47). Darum, auf Grund dieses bleibenden Zusammenhangs in uns, jenes Verstehen der Gedanken mit Gedanken (50).

Daß wir nun von allen den Zusammenhängen, die in uns bestehen und von uns ausgehen, ein zusammenfassendes Zentralbewußtsein gewinnen können, ist nach Fechner deswegen möglich, weil wir unser Leben beständig in Gott hineinleben, in dessen Leben das Leben aller Seelen beschlossen ist. In Gott beharren und einen sich alle unsere Vorstellungen, sowohl die, die wir in uns herumtragen, wie die, die wir im Geistesleben anderer treiben. Unser Tod bedeutet nur, daß das bisherige engere Bewußtsein, das wir unser Ich nennen, in die zusammenfassende Kraft Gottes für alles das hineinwächst, was wir an geistigen Wirkungen in

die Welt (einschließlich unseres eigenen bisherigen Selbst) und dadurch in ihn haben eingehen lassen. „Unser diesseitiges Anschauungsleben in Gott zerrinnt und ein höheres Erinnerungsleben steigt daraus in Gott auf" (80).

Man wendet ein: unser Seelenleben ist an den Leib gebunden. Dagegen gibt Fechner zu bedenken, daß schon während unseres Leibeslebens das Licht des Bewußtseins durchaus nicht fest an einen einzelnen Gehirnbezirk gebunden ist. Es wandert (61). Damit das Auge wache, müsse das Ohr schlafen, damit die innere Gedankenwelt erwache, müsse sich das Bewußtsein von den äußeren Sinnen zurückziehen (66). Der Schauplatz der Wanderung werde mit dem Tode nur ein größerer. Statt des kleinen, begrenzten Körpers, der jetzt unser Bewußtsein umfängt, werde die ganze Natur sein großer, künftiger Körper sein (67, 72). Durch alle die Stoffe, die in beständigem Wechsel unsern Leib bauen und wieder aus ihm heraustreten, haben wir schon im Leben mit der ganzen Natur verkehrt. Sterben ist nur die Lösung des Knotens, der die wechselnden Luft-, Wasser- und Erdteilchen, an der einen Stelle des Raumes, die wir unsern Leib nennen, zusammenhält (38, 53). So wird unser künftiges Sein die ganze Natur erfüllen und durchdringen (3, 9). Wir werden nicht mehr bloß die Licht- und Schallwellen empfinden, wie sie einst an Auge und Ohr schlugen, sondern wie sie im Äther- und Luftmeere selbst fortrollen, wir werden nicht mehr äußerlich im Waldes- und Wiesengrün wandeln, sondern Wald und Wiese mit den darin wandelnden Menschen fühlend durchdringen. Kurz, wir werden eines besondern Leibes, besonderer Sinnesorgane nicht mehr bedürfen (53).

Eine Schwierigkeit anderer Art hat Fechner unerwähnt gelassen. Wir werden, meint er, in dem Maße, wie wir in anderen bewegende Gedanken und Handlungen erzeugt haben, in den andern leben (11). „Nicht bloß begegnen werden sich in jenem Leben die, welche in diesem durch ein gemeinschaftliches geistiges Element verknüpft waren, sondern in eins zusammenwachsen werden sie durch dies Element; es wird ein ihnen gemeinschaftliches Seelenglied werden, das beiden mit gleichem Bewußtsein angehört" (37). Diese Auffassung widerstreitet unsern geläufigen Gedanken über die Einheit des Ichbewußtseins. Mein Fühlen, mein Wollen, mein Denken sind das, was sie sind, durch ihre Beziehung auf mein Ich. Die Verwunderung z. B., die ich fühle,

ist unlöslich auf die Einheit meines Bewußtseins bezogen und kann darum, als dieser bestimmte, individuelle Bewußtseinsvorgang, nicht zugleich die Verwunderung eines andern sein. Der andere kann ein gleiches Gefühl der Verwunderung wie ich erleben, das dann aber als seine Verwunderung ebenso unlöslich auf die Einheit seines Bewußtseins bezogen und von dieser gleichsam durchtränkt ist.

In der Tat schwankt hier Fechner. Aus seiner Lehre, daß diejenigen geistigen Elemente, die andere von uns empfangen haben, dereinst Gliedmaßen unseres eigenen künftigen Lebens sein werden, zieht er einerseits eine klare Folgerung: daß schon in unser Leben das Leben unzähliger Toten hineinreichen muß (38). Die Gedanken, in denen wir das fortbauen, was sie gedacht und gewollt, gelten hierbei mit als ihre Erlebnisse. Es ist als ob wir mit ihnen und sie mit uns jene Gedanken gedacht hätten. Derselbe Denkprozeß wäre hiernach gemeinschaftlicher Bewußtseinsbestandteil zweier Ich. Beide Ich wären durch dieses identisch gleiche Moment miteinander und ineinander verwachsen (39). Andererseits sollen die Toten dadurch in innigste geistige Berührung mit uns treten, daß wir an sie denken. „Denkt eines Verstorbenen nur recht, und nicht bloß der Gedanke an den Verstorbenen, der Verstorbene selbst ist im Moment da" (33): also nach Fechner nicht bloß ein symbolisches Leben in den Gedanken der Nachwelt, sondern ein wirkliches Leben. Hier ist es nicht so, daß der Tote mit dem Lebenden denselben Denkakt teilt, sondern daß er dessen Denkobjekt ist.

Ähnliches lesen wir in Fechners eschatologischen Ausführungen, in denen er über die Zustände nach dem Tode handelt, wie sie für die Einzelseelen je durch ihre ethische Beschaffenheit bedingt werden (34, 40). Dort heißt es: „Das Erfassen der ewigen Ideen von den höheren Geistern ist ein Zusammenwachsen derselben durch diese Ideen zu größeren geistigen Organismen" (40). Auch hier findet die Einigung nicht durch einen numerisch identischen, allgemeinsamen Denkprozeß, sondern durch das eine Denkobjekt statt, auf das die numerisch verschiedenen Denkprozesse vieler gehen. Wenn jetzt mich, dann zu einer anderen Stunde einen andern die Idee der Wahrheit beseelt, so ist sein späteres Wahrheitserleben nicht das meine, war mein früheres nicht das seine. Aber der Inhalt dieser beiden verschiedenen Wahrheitserlebnisse, das

eine Objekt unserer beiden getrennten Denkprozesse, die Idee der Wahrheit, bildet doch ein geistiges Band, das uns eint.

Nimmt man die Meinungen Fechners im ersteren Sinne, so wird es schwer, spiritistische Mißdeutungen abzuwehren, und es bedarf der ausdrücklichen Vorsichtsmahnung unseres Autors (76). Nimmt man dagegen die Meinungen Fechners im letzteren Sinne, so schwindet mit mancher (nicht jeder) Bedenklichkeit doch auch manches von dem genialen Tiefsinn des Schriftchens. Immer bleibt aber von letzterem genug, um das Gemüt jedes Lesers seltsam zu ergreifen. Möchten diese Zeilen viele anregen, die große, bedeutsame und versöhnende Wirkung des Büchleins an sich selbst zu erfahren.

EINE NEUE DARSTELLUNG UND WÜRDIGUNG KANTS

Von

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Plauen

Ueber neuere Versuche, Kants großes Werk im Zusammenhange mit seinem Leben und seiner Person oder auch der letzteren allein darzustellen und zu würdigen, ist schon öfter in dieser Zeitschrift berichtet worden. So über das Buch Friedr. Paulsens, Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898, in Bd. VIII, Heft 1 und 2, von 1899, S. 36—42, und danach 1906 über die umfängliche Schrift H. St. Chamberlains, Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk, München 1905, in Bd. XV, Heft 3, S. 156—169. Einen neuen Anlaß gibt die Schrift von Oswald Külpe, Immanuel Kant, Darstellung und Würdigung. VIII und 152 Seiten, Leipzig bei B. G. Teubner 1907. (Aus Natur und Geisteswelt, 146. Bändchen.)

Von dem, was in den genannten Büchern unternommen ward, ist zwar unseres Erachtens für das eine bei Kant weit weniger Anlaß als bei manchen anderen Denkern und Philosophen, nämlich für die Behandlung seines Werkes im Zusammenhange mit seinem Leben und auch seiner Person. Wenigstens nicht,

soweit Kant das unbeschränkt Allgemeingültige, völlig Unparteiische und also von seiner eigenen zufälligen Individualität ganz Unabhängige und Freie, das er mit aller Anstrengung seiner Kräfte nach seinen eigenen Äußerungen schon früh anstrebte, auch wirklich erreicht hat.

Völlig anders dagegen steht es mit Bemühungen um immer bessere neue Darstellung von Kants Werk der Reform als eines Ganzen und in eben seiner Ganzheit für sich. Diese Verbesserung kann nicht ernst und oft genug versucht werden.

Über den Charakter seines Werkes in der letzterwähnten Hinsicht hat sich Kant in einem Briefe an den ersten Beurteiler seiner Kritik der reinen Vernunft, der Grundlegung seines ganzen Unternehmens und des vorläufigen Inbegriffs von diesem, an Christian Garve in Breslau, den 7. August 1783 so ausgesprochen: Die Art von Wissenschaft, die er zum Besten der menschlichen Philosophie beabsichtige, habe „dieses Eigentümliche an sich, daß die Vorstellung des Ganzen erforderlich (sei), jeden Teil zu rektifizieren". Also sei man, „um jenes zustande zu bringen, befugt, diese" — die Teile, wie eben in dem Inbegriff der Kritik der reinen Vernunft von 1781 z. B. in bezug auf Moral geschehen war — „eine Zeitlang in einer gewissen Rohigkeit zu lassen".

Gerade in diesem Ausgehen auf ein Ganzes war sich Kant eines von der früheren Philosophie stark abweichenden Verfahrens bewußt. In dem Älteren schien ihm eben der Fehler zu sein, daß man von den Teilen zum Ganzen habe fortgehen wollen anstatt umgekehrt. Bei seinem entgegengesetzten Vorgehen war nun unvermeidlich, was sich Kant auch nicht als eine Notwendigkeit verhehlte: „Ein einziger muß dasselbe völlig ausführen." Darin aber wieder liegt bei Wesen, die in der mannigfachsten Hinsicht, sowohl an Kräften wie auch an Lebenszeit, eingeschränkt sind, die Notwendigkeit anfänglichen Verzichts sowohl auf Erledigung der Teile und Einzelheiten des Werkes, wie auch selbst auf sorgfältige Ausführung des zu Gebenden bereits in der Form, kurz: auf Eleganz. In beiden Hinsichten setzte der Philosoph seine Hoffnung einer dereinstigen abschließenden Vollendung auf den von ihm ja so häufig angerufenen „Leser".

Dem Angegebenen genau entsprechend, hat sich nun Kant für das von ihm begonnene Erneuerungswerk beschränkt auf den „rohen" Entwurf. Und das gilt nicht allein von der Kritik von 1781, die zum Ganzen Grund legt, sondern selbst auch noch

von den einzelnen Teilen der Kritik in ihrer Spezialausführung bis sogar zu der „Frucht“ der gesamten Vernunftkritik, der „philosophischen Religionslehre“ von 1793. Die sehr zu wünschende angemessene Darstellung in verschiedenen Graden der Ausführlichkeit und der Zusammenfassung erhoffte Kant durchaus von seinen Lesern.

Es ist darum sicher rühmlich, daß die zuvor genannten Autoren nicht vor dem Unternehmen zurückgeschreckt sind, das große Werk des Philosophen in seinem g a n z e n Umfange einem größeren Kreise nahe zu bringen. Bei der angegebenen Eigentümlichkeit der Ganzheit des Werkes aber ist als Hauptvoraussetzung und als eine durchaus unerläßliche Bedingung für das Gelingen solchen Vorhabens unserer Autoren ohne Zweifel zu bezeichnen, daß sie sich zuvor in den Besitz der Idee des Ganzen setzten, um, von da aus den umfassenden vielteiligen Bau übersehend und beherrschend, ihn treu nachzeichnen und darstellen zu können. Denn nur so wird z. B. möglich sein, einen jeden Teil in seiner natürlichen Beschränktheit und Einseitigkeit stehen zu lassen, ohne ihn darum schon als ungenügend zu bekritteln, weil man ja in dem zuvor erworbenen Ganzen sich die Mittel verschafft hat, um alle bloßen Teile und Einseitigkeiten alsbald zu vervollständigen. So aber wäre von vornherein demjenigen vorgebeugt, was Teilen von Kants Ganzem leider so oft von Beurteilern widerfahren ist: daß diese Teilstücke nämlich einer Einseitigkeit und Unzulänglichkeit beschuldigt wurden, die in Wahrheit lediglich in der Eingeschränktheit der Herren Leser und Kritiker begründet war.

Kant selbst hat durch Voranschicken der Kritik der reinen Vernunft 1781 als des Gesamtplans das Erwerben der angegebenen unentbehrlichen Bedingung erheblich erleichtert. Die vollständige Erfassung und Beherrschung jenes Fundamentalwerkes von 1781 darf also als die genaueste und mindeste Voraussetzung für das Gelingen des Unternehmens unserer Autoren bezeichnet werden.

Hier aber eben ließen die früheren, Paulsen und auch Chamberlain, leider sehr zu wünschen übrig. Speziell wurden beide Schriftsteller Kants Beantwortung der ersten von seinen drei berühmten Fragen, der Frage: Was kann ich (der Mensch) wissen?, der besonderen oder Spezialaufgabe der Kritik der reinen Vernunft, allzuwenig gerecht. Und doch hätte sie schon

Herders bekannter Bericht von 1795, daß sein Lehrer Kant bereits 1762—1764 immer zunächst auf „u n b e f a n g e n e Kenntnis der Natur zurückkam“, zu einer zulänglicheren Auffassung hinleiten können.

Zumal Paulsen näherte sich hier allzusehr den einseitig idealistischen, bloßem reinen Denken zugewandten Denkern, die das von Kant allein vergegenwärtigte Inventar reiner Vernunft bereits mit allem dem, was für dessen wirklichen Gebrauch zur Erwerbung von Wissen erforderlich ist und doch aus jenem Inventar allein weder bestehen muß noch sogar kann, verwechselten. Aber an demselben Fehler leidet auch noch Chamberlain trotz seines weit mehr, ja schroff ablehnenden Verhaltens zu den ersten Nachfolgern Kants von Jena. Und auch der neueste Darsteller, O s w a l d K ü l p e, — wir bedauern, dies sagen zu müssen — wird Kants grundlegender Kritik, die an erster Stelle für unbefangene Kenntnis der Natur eintritt, ein nimmermehr durch das bloße reine Denken Fichtes und seiner Nachfolger zu Gewinnendes, durchaus nicht gerecht.

Wir haben in unserer Schrift „Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte“, Gotha 1905, S. 19 f. darauf hingewiesen, daß nach Kants Theorie und ausdrücklicher Erklärung selbst „alle mathematischen Begriffe f ü r s i c h nicht Erkenntnisse sind“, sondern bloße, auf rein geistige Anschauung gegründete, Gedankengebilde. Diese sind zwar jederzeit zu realisieren, müssen aber, um Erkenntnis zu werden oder o b j e k t i v e Gültigkeit zu erlangen, erst durch die e m p i r i s c h e Anschauung bestätigt werden. Denn von der ist die reine geistige Anschauung die bloße Form.

Hätte nun Külpe dieses offenbare Ausmünden von Kants Theorie in Wahrnehmung und Erfahrung und die Anerkennung letzterer als des allererst e n t s c h e i d e n d e n Momentes nach Gebühr gewürdigt, so hätte er nicht seine „Würdigung“ — dies die Überschrift der betreffenden Seite 107 — von Kants theoretischer Philosophie oder der des menschlichen Wissens mit den Worten schließen können: es werde neben dem durch Kants Kritik begründeten und eingeleiteten System „auch noch eine wissenschaftlich (!) begründete Weltanschauung geben können, die nicht a priori, sondern a posteriori ihr Gebäude errichtet“. Als ob jene unerschrockene Beugung selbst der Mathematik an letzter entscheidender Stelle unter die Erfahrung und ihre Be-

stätigung zu einem anderen als einem a posteriori zu errichtenden Gebäude führen könne, wenn auch das letztere zunächst allerdings aus dem Geistesspiel des Mathematikers und Architekten a priori geboren ist. Nur freilich eine lediglich „induktive Metaphysik", wie sie nach Külpe, S. 107, im 19. Jahrhundert heraufgekommen sein soll, wird man das durch Kants Vorprüfung der menschlichen Fähigkeiten vorbereitete Lehrgebäude nicht nennen dürfen. Und zwar aus dem Grunde nicht, weil dasselbe Geistesvermögen, das zwar für die Absicht des Wissens einem anderen, Fremden an letzter entscheidender Stelle von uns zu unterwerfen ist, nicht notwendig auch für jeden anderen Zweck ebenso behandelt werden muß. Es kann und mag also neben seinem ersten aposteriorisch-empirischen Produkt auch rein apriorische Abteilungen menschlichen Denkens ganz wohl begründen. Eine Külpesche „induktive Metaphysik" dagegen, die lediglich „a posteriori ihr Gebäude errichtet", wenn sie überall möglich ist, wird mit diesem Wissensteil notwendig auch bereits wieder am Ende aller der in ihren Mitteln und Voraussetzungen liegenden Unternehmungen angelangt sein. Über theoretische Kenntnisse hinaus fehlt es ihr gänzlich an Vermögen zu bauen.

Das beschriebene Verhalten Külpes gegen Kant dürfen wir wohl bezeichnen als eine Verweisung der kritischen Lehre vom menschlichen Wissen in eine Art von Respektstempelchen zu müßiger Beschauung und Verehrung, während das Unternehmen einer Wissenschaft von der Welt und allen Dingen überhaupt wieder von jeder Bemühung um Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, die Kant für solches weitläufige und schwere Unternehmen unentbehrlich erschien, völlig losgesprochen wird. Dabei waltet die Meinung, die aber doch nur ein alter Wahn ist, daß Kants kritisches Philosophieren der Erfahrung, ohne die doch für ihn sogar alle Mathematik lediglich ein Geistesspiel ist und bleibt, nicht genug gerecht werde.

Wie seltsam muß doch Külpe das Wort Kants in der Vorrede von 1787 „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", erscheinen! Hat er doch von „Wissen" sicherlich gar nichts bei Kant gesehen, sondern lediglich ein a priori errichtetes bloßes Luftgebäude. Von dem in Wirklichkeit von Kant an nächster Stelle begründeten Wissen dagegen, das allein in bestätigtem und also bewährtem Denken

besteht, kann ein Denken, das darüber unendlich weit hinausgeht und zwar für uns jetzt der gleichen Bestätigung und Belegbarkeit entbehrt, aber darum doch gewiß nicht schon leer und nichtig zu sein braucht, also Glauben, sehr wohl unterschieden werden.

Durch wirkliches Verständnis von Kants grundlegender Kritik und der in ihr begründeten Einschränkung der menschlichen Denkkraft für den Spezialzweck des Wissens auf Erfahrungsbestätigung wird also auch die Möglichkeit eines Gebrauches für völlig andere Zwecke, der darüber unendlich weit hinausgeht, verständlich, aber auch einzig und allein hierdurch. Weil nun diese Bedingung auch von Külpe wieder nicht erfüllt und demnach eine Eroberung der Idee des g a n z e n Werkes vor dem Unternehmen, dieses darzustellen, versäumt ist, so ist leider völlig ausgeschlossen, von ihm endlich diejenige Darstellung von Kants Werk zu erhoffen, von der alle späteren in saecula saeculorum lediglich eine neue Anpassung an ein neues Publikum würden liefern können: die, so zu sagen, klassische Darstellung.

Külpe hätte wohl auch die wahrlich nicht geringe Schwierigkeit einer bloßen Darstellung in höherem Grade erkennen müssen, um solches fernerhin Maßgebende zustande bringen zu können, als nach dem Satze seines Vorworts, S. V, der Fall ist. Danach glaubt er nämlich, „nicht bloß darstellen, sondern auch beurteilen und würdigen zu sollen". Die Worte „b l o ß darstellen" verraten, wie gering unserem Autor diese Leistung dem Beurteilen gegenüber erscheint. Wir dagegen halten eine wirklich zutreffende „bloße" Darstellung von Kants Werk wegen ihrer schweren Voraussetzungen für sehr viel schwieriger als eine Beurteilung von einem beliebigen Standorte, z. B. dem einer „induktiven Metaphysik", aus. Der wirkliche Besitz der Idee des Ganzen freilich würde mit einer aus der Tiefe schöpfenden Darstellung zugleich auch eine deren zu nehmende Berichtigung über Kants erste und jede folgende Fassung hinaus bis zu einer endlichen Vollendung in jeder Hinsicht und somit „Darstellung und Würdigung" mit einander ermöglichen.

Das Verfehlen des Ganzen, also der Hauptsache Kants, auch wieder bei seinem letzten Darsteller hat indessen nicht gehindert, daß sich bei diesem viele zutreffende Bemerkungen finden. So Abschnitt 10, S. 108, folgender Satz, der Kants Richtung auf ein höchstes Ziel in allen Gebieten des Denkens und Lebens richtig hervorhebt, der aber allerdings zunächst

auch sehr Anfechtbares enthält: Wie es ihm — Kant — „in der Erkenntnistheorie nur auf das wirkliche Wissen, auf das, was allgemein und notwendig gilt, angekommen war, so interessiert und beschäftigt ihn in der Ethik auch nur das, was *absolut, schlechthin* gut ist".

Am Schluß sei uns gestattet, der Hoffnung Ausdruck zu geben, daß bei künftiger Wiederaufnahme der Versuche des letzten Jahrzehnts von *Paulsen*, *Chamberlain* und *Külpe* Kants eigene Wünsche und Winke für die Pflege seines Werkes, die, obwohl sie längst im Druck vorliegen, wenig bekannt zu sein scheinen, mehr als bisher beachtet und beherzigt werden. Dann wird auch das im allgemeinen Interesse sehr zu wünschende bessere Gelingen nicht ausbleiben.

ZUR CHARAKTERISTIK DER ROMANTISCHEN SCHULE

Von

Dr. A. R. *Prehn*, Nordhausen

Nur die tiefgehende Wesensgemeinschaft, welche das Fühlen und Denken eines großen Teiles des heutigen Deutschland, der sogenannten „Moderne" mit den Anschauungen der Romantik verbindet, vermag das große Interesse zu erklären, welches das letzte Jahrzehnt unserer deutschen Literaturperiode gerade der „romantischen Schule" der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entgegengebracht hat. Zunächst sind es allerdings unsympathische Züge, die dem vergleichenden Betrachter ins Auge fallen; derselbe Zug des Negierens und Kritisierens, des bei allem Schein des Historischen doch im Kern unhistorischen Theoretisierens entspringt hier wie dort einem Mangel an wirklich schöpferischen Persönlichkeiten, die mit einem hohen Gedankenflug eine straffe Selbstzucht des Geistes verbinden, ohne welche nun einmal ein wirkliches Genie nicht möglich ist. Ein geistreicher Eklektizismus vereinigt Anschauungen aller Zeiten und aller Völker zu einer Art „romantischer Weltanschauung", die aber als das Produkt des zügellos dichtenden Subjekts unbefriedigt läßt und so nichts wirklich Positives geleistet

hat; als Beweis hierfür diene der schemenhafte Begriff der „romantischen Ironie", in welchem der Maßstab für Leben, Wissenschaft und Kunst gefunden sein sollte. Es ist die Welt einer allgemeinen Gefühlsathmosphäre, des Hochempfindens und geistreichen Ästhetisierens, in welche uns die Romantik hineinführt, und es ist psychologisch wohl verständlich, daß in dieser Bewegung die Frau eine so maßgebende Rolle spielen konnte (Dorothea Veit, Rahel Levin, Henriette Herz, Karoline Schlegel, Sophie Tieck a. a.) und daß die Romantik bis auf den heutigen Tag gerade auf Frauen eine so anziehende Wirkung ausgeübt hat. (Ricarda Huch, Joachimi etc.)

Es wäre aber falsch, die Romantik um dieser Schwächen willen als eine durchaus ungesunde Bewegung zu verwerfen und ihre guten Wirkungen darüber zu verkennen. Sie ist als Reaktion gegen den nüchternen Rationalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts einerseits und gegen den die Antike als Ideal verherrlichenden Klassizismus andrerseits ebenso begreiflich in ihrer Entstehung, wie von bleibender Bedeutung für die Geschichte des deutschen Geistes, insonderheit für die Geschichte der Entwickelung Deutschlands als Nation, und die besseren Ansätze der älteren Romantik haben die wissenschaftliche Forschung der Gebrüder Grimm, Uhland, Simrock und ihrer Nachfolger vorbereitet.

Trotz aller späteren kosmopolitischen Neigungen hat die Romantik einen großen Einfluß auf die Weckung des deutschen Nationalgefühls das ganze 19. Jahrhundert hindurch gehabt, wie sie in ihren Anfängen die große nationale Erhebung wirksam unterstützt hat. Dazu kommt, daß die wirklich großen Talente der romantischen Schule (Novalis, Schlegel, Tieck, Brentano, Arnim u. a.) nicht im vollen Maße verantwortlich zu machen sind für die Auswüchse der späteren Romantik, die immer mehr und mehr dazu kam, statt die abgerissenen Fäden des Reformationszeitalters wieder aufzunehmen, vielmehr die katholischen Tendenzen der Hohenstaufenzeit neu beleben zu wollen.

So bildet die Geschichte der Romantik ein gut Teil Geschichte des deutschen Geistes auch in seinen Schwächen, und es ist ein Verdienst der Weidmannschen Buchhandlung zu Berlin, das klassische Buch über die Romantik von Rudolf Haym, dem verstorbenen Hallenser Philosophen und Literarhistoriker,

in zweiter Auflage herausgegeben zu haben [1]); für besonders glücklich halte ich, daß von einer Überarbeitung dieses in Stil und Anlage so persönlichen und in sich abgeschlossenen Werkes von dem Herausgeber abgesehen ist und nur in Anmerkungen das Buch auf den heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung ergänzt ist. Denn von dem Haymschen Buche gilt dasselbe, was Haym an der Geschichte der deutschen Dichtung von Gervinus rühmt: „Mit der Bewunderung eines wahrhaft männlichen wissenschaftlichen Charakters, einer auch durch die gewaltigsten Stoffmassen sich durchringenden Urteilskraft wird man immer von neuem erfüllt, je öfter und selbständiger man sich in das Werk vertieft", und ich füge noch hinzu: Diese Bewunderung ist um so größer, je mehr man sich dem eigenartigen Zauber der Sprache hingibt, welche Haym als ein Meister beherrscht, und das Werk als Kunstwerk auf sich wirken läßt.

Als das Wesen der Romantik bezeichnet Haym „das Ineinanderfließen der Phantasie und des Gedankenlebens in seiner äußersten Geistigkeit", woraus sich wieder die Möglichkeit ergab, daß die „feinsten Ausströmungen des Seelenlebens, die Regungen der Frömmigkeit sich friedlich damit verbinden konnten". Dies bestimmte die Anlage des Werkes: „Wie sich in der Romantik Dichtung, Philosophie und Religion die Hände zum Bunde reichen, so muß sich auch in der Darstellung dieses revolutionären Idealismus die Geschichte der Dichtung mit der Geschichte der Philosophie und der Religion begegnen. Die Geschichte der Romantik kann schlechterdings nicht gründlich geschrieben werden, wenn nicht neben der Bewegung, die hier von der Goetheschen zur Tieckschen Dichtung vor sich ging, ebenso die Bewegung verfolgt wird, die von der Fichteschen zur Schellingschen Philosophie, von dem Pietismus der Brüdergemeinden zu der Religionsverkündigung Schleiermachers hinüberführte . . ." So stellt Haym das eigentlich Literarhistorische in den großen Zusammenhang des Kulturhistorischen, um so als höchstes Ziel die Darstellung des deutschen Geistes, die Verkörperung der deutschen Volksseele dieser Epoche zu erreichen.

Haym behandelt in seinem Werke nur den ersten Teil der Romantik; die zweite jüngere Dichtergeneration, deren vornehmste

[1]) Rudolf Haym, die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 2. Aufl. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1906.

Vertreter Arnim und Kleist sind, streift er nur auf den letzten Blättern. Ebenso geht er nur kurz und gelegentlich auf die Dichter ein, die wie Jean Paul nur an der Schwelle der Romantik stehen, oder wie Iffland, Kotzebue, Lafontaine bloß den Hang zur Sentimentalität und zur Darstellung des Idyllischen oder Grausigen mit der Romantik gemein haben, im übrigen in einem schlechten Naturalismus untergehen. Auch Fichte gehört nach Haym nicht eigentlich zur Romantik, wenn er auch infolge des gleichen Gegensatzes zum Klassizismus gleichsam im Vorhof dieser Literaturperiode steht. Sein Einfluß auf die Romantik ist nicht zu unterschätzen. Dem Absolutismus des Schönen bei Schiller und Goethe steht bei Fichte die Alleinherrschaft des abstrakten Ich „ohne Grazie" gegenüber, und gerade dieser Gedanke Fichtes ist in der Romantik fruchtbar geworden. Romantik ist nach ihrer Genesis die Verbindung und Zersetzung von Goethianismus und Fichtianismus.

So bleiben als die eigentlichen Vertreter der Romantik Hardenberg-Novalis, der Prophet dieser Richtung, der in verschlossenem Keime schon das ganze Wesen der Romantik umfaßt und dadurch eine besonders interessante und anlockende Persönlichkeit ist, Friedrich Schlegel, der Doktrinär, und Friedrich Daniel Schleiermacher, der Theologe der Romantik, endlich Schelling als der Philosoph und August Wilhelm Schlegel als der Organisator und vielseitige Propagandist der Romantik. Zu diesen Persönlichkeiten gesellen sich noch die Dichter und Dramaturgen Ludwig Tieck, Clemens Brentano, Hölderlin, Wackenroder u. a.[1]).

Es ist erstaunlich, mit welcher souveränen Beherrschung des Stoffes und glänzenden Sprache Haym die vielgestaltigen

[1]) Dieser Stoff ist bei Haym folgendermaßen angeordnet: I. Buch: Die Entstehung einer romantischen Poesie. 1. Kap.: Die Anfänge Tiecks, 2. Kap.: Die Märchen- und Komödien-Dichtung, 3. Kap.: Tieck und Wackenroder. II. Buch: Das Entstehen einer romantischen Kritik und Theorie. 1. Kap.: August Wilhelm Schlegel bis 1797, 2. Kap.: Die Anfänge Friedrich Schlegels, 3. Kap.: Verselbstständigung der romantischen Doktrin und Begegnung mit der romantischen Dichtung. III. Buch: Die Blütezeit der Romantik. 1. Kap.: Ein Seitentrieb der romantischen Poesie (Hölderlin), 2. Kap.: Weiterentwicklung der romantischen Poesie durch Novalis, 3. Kap.: Schleiermacher, Die Wendung zur Religion und die ethischen Anschauungen der romantischen Schule, 4. Kap.: Schelling und die Naturphilosophie, 5. Kap.: Befestigung, Ausbreitung und Verteidigung des romantischen Geistes.

Richtungen und Triebe der Romantik dargestellt hat, ohne daß unter der Fülle des Stoffes die Übersichtlichkeit und die Rücksicht auf das Ganze leidet. Die Aufgabe war wahrlich keine leichte, eine so verschlungene Literaturperiode in allen ihren Lebensäußerungen erschöpfend darzustellen, wie es die Darstellung der Romantik forderte, in der nicht allein die einzelnen Persönlichkeiten oft ganz verschiedene Wege gehen, sondern in der in dem Entwickelungsgang jedes einzelnen von ihnen diese Vielgestaltigkeit sich wiederholt. Haym hat diese Aufgabe glänzend gelöst. Durch zahlreiche Parallelen und Vergleiche weiß er den Stoff noch lebendiger, unmittelbarer und auschaulicher zu machen, und so gestaltet er das Buch zu einem Stück Leben, zu einem mustergiltigen Ausschnitt der deutschen Geistesgeschichte. Zugleich erheben diese Vorzüge der Darstellung das Werk über das Niveau der bloßen Fachliteratur und eines Nachschlagebuches für den künftigen Literarhistoriker zu einer interessanten Lektüre für jeden Gebildeten.

DAS LABYRINTH DER WELT UND DAS PARADIES DES HERZENS VON JOHANN AMOS COMENIUS

Eine Anzeige der neuen Übersetzung

Es ist mir eine besondere Freude, daß wir unter tätiger Mitwirkung desselben Verlags, der im Jahre 1904 die Herausgabe des Unum necessarium des Comenius ermöglicht hat[1]), jetzt in der Lage sind, der gebildeten Welt auch ein weiteres Werk des großen Mannes in deutscher Übersetzung zu unterbreiten.

Im Jahre 1631 veröffentlichte Comenius sein nachmals berühmt gewordenes Werk: „Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens“, in dem er, anknüpfend an verwandte Versuche älterer Zeitgenossen, besonders an Valentin

[1]) Das einzig Notwendige. Unum necessarium von Johann Amos Comenius. Ein Laien-Brevier. Mit einem Bildnis in Lichtdruck. (Aus dem Lateinischen übertragen von Johannes Seeger. Auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft mit biographischer Einleitung herausgegeben von Ludwig Keller. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena und Leipzig, 1904.)

Andreaes Schriften, die Irrungen des menschlichen Lebens und den Weg zum inneren Frieden in allegorischem Gewande darzustellen suchte. Dieses Werk erlebte im Jahre 1663 eine zweite Ausgabe, wurde im Jahre 1787 zuerst ins Deutsche übersetzt, und erfuhr im Jahre 1871 aus Anlaß des zweihundertjährigen Todestags des Comenius abermals eine neue, stark überarbeitete deutsche Ausgabe.

Jetzt hat sich nun Herr Professor Dr. Z. Baudnik in Prag-Weinberge auf den Wunsch der Comenius-Gesellschaft entschlossen, dieses persönlichste und tiefste Werk des greisen Bischofs von neuem dem deutschen Leser vorzulegen, und wir begrüßen mit Genugtuung die vortrefflich gelungene Übersetzung[1]).

Die biographische Einleitung, die wir s. Z. dem „Einzig Notwendigen“ beigegeben haben, sollte den Lesern des „Labyrinths der Welt“ nicht unbekannt bleiben; jedenfalls wird sie denjenigen, die die Mühe nicht scheuen, sich vor der Lektüre des vorliegenden Werkes damit bekannt zu machen, ein Schlüssel für das Verständnis des „Labyrinthes“ werden und dies um so mehr, weil Comenius, wie er in seiner „Vorrede an den Leser“ (S. 15) sagt, in dieser „Pilgerfahrt durch die Welt“ — so nennt er das Labyrinth — „gewissermaßen ein Bild von all den abenteuerlichen Dingen entworfen hat, die ihm im Leben zugestoßen sind, oder die er doch wenigstens mitangesehen hat“. Die Erzählung dieser Pilgerfahrt, die mit der Schilderung des Weges und der Mittel schließt, durch die Comenius für sich „den so sehnlich erwarteten und in der Welt vergeblich gesuchten Trost gefunden habe“, bildet in gewissem Sinne eine Erläuterung und Ergänzung des im Jahre 1904 erschienenen Werkes, das man mit Recht als das literarische Testament des bei der Abfassung im 77. Lebensjahre stehenden Comenius bezeichnet hat.

Wenn man den Inhalt und den Zweck der Schrift sich deutlich machen will, so tut man gut, die Erläuterung des Titels genau zu beachten, die Comenius selbst in einer Art Untertitel gegeben hat. Das „Labyrinth“ schildert die Irrungen und Wirrungen dieser Welt, das „Paradies des Herzens“ dagegen — es ist der Schlußteil des Werkes gemeint, der mit dem 36. Kapitel beginnt — sucht den Nachweis zu erbringen, daß nur der zur

[1]) Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens von Johann Amos Comenius. Mit einer Handzeichnung. Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1908. XI und 315 S. (Preis geb. 8 M.)

wahren Ruhe und zum Seelenfrieden kommen kann, der in das Heim des eigenen Herzens einkehrt und „sich mit Gott allein darin verschließt."

Der erste Teil des Werkes liest sich wie eine Vorbereitung auf den zweiten, der (ebenso wie im „Einzig Notwendigen") derjenige Abschnitt ist, der den größeren inneren Wert besitzt und dem Ganzen seine dauernde Bedeutung gibt. Nicht als wollten wir den Lesern raten, diesen ersten Teil zu überschlagen; trotz einer gewissen epischen Breite ist auch der erste Teil höchst lesenswert, schon deshalb, weil die Schilderungen der Geschehnisse und der Geistesrichtungen, die sich darin finden, vorzügliche Bilder aus einer gährenden Zeit enthalten, und weil der Standpunkt des Comenius, z. B. sein Urteil über die Kirche und den Staat usw., darin sich klarer als in anderen Schriften wiederspiegelt.

Wir machen in letzterer Beziehung z. B. auf das achtzehnte Kapitel über „Die christlichen Religionen" (S. 134 ff.) aufmerksam, das den Standpunkt deutlich kennzeichnet, den Comenius zu den Kirchen und Sekten seines Zeitalters eingenommen hat.

Gerade dieser Abschnitt ist zur Charakteristik der gesamten Denkart des großen Mannes von erheblicher Wichtigkeit; er lehnt alle herrschenden Kirchen und Sekten ab, behauptet, daß die, die sich in diesem Sinn Christen, d. h. Kirchen-Christen, nennen, in ihren Sitten ärger seien „als ich es sonst irgendwo gesehen" (S. 136) und sagt, daß ihre Führer „mit Unrecht den Namen Seelenhirten führen, man sollte sie vielmehr Hüter des goldenen Kalbes nennen." Besonders aber richtet sich sein Widerspruch gegen die, die ihren unordentlichen Lebenswandel mit dem Hinweis auf den Besitz des wahren Glaubens, d. h. des Glaubens an die stellvertretende Genugtuung des Todes Christi für entschuldigt halten (S. 143 ff.). Sein ganzer Zorn ergießt sich gegen diejenigen „Sekten", die „durch die Steinigung und Ersäufung des Gegners, mit Feuer und Schwert . . . die Menschen betrüglich an sich zu locken suchen." Welche „Sekte" damit gemeint ist, ist klar; es war die, die die Inquisition erfunden hatte.

Allen diesen Kirchen und Sekten stellt Comenius (S. 148 ff.) die „wahren Christen" entgegen, die schweigend und unansehnlich, von Hunger und Entbehrung geplagt, aber im Aufblick zu Gott gegen Jedermann freundlich und duldsam „hinter

einem Vorhang", d. h. in aller Stille und von der Welt verborgen, in inniger Gemeinschaft leben — dieselben Christen, die ihm von seinem ersten Führer lächerlich gemacht wurden, zu denen er aber am Schluß der Wanderung an der Hand eines besseren Führers endlich den Weg findet.

Aber ehe ihm der rechte Führer naht, führt ihn der falsche durch tausend Irrsale des Lebens; aller dieser Irrungen der Lebenden endlich überdrüssig, entflieht der Pilger in das Reich der Toten und der Sterbenden, und da findet er sich plötzlich in einer dunklen Kammer wieder.

Hier vernimmt er eine Stimme, die dreimal ruft: „Kehre dahin zurück, von wo Du ausgegangen bist, in Deines Herzens Kämmerlein und schließe hinter Dir die Türe zu." „Und diesen Rat" — so fährt Comenius fort — „befolgte ich, so gut ich es verstand; wohl mir, daß ich auf Gottes Stimme hörte."

So hielt der Pilger zuerst wieder „Einkehr in seinem Herzen", und jetzt gewahrte er, daß ein schwacher Lichtstrahl in die Dunkelkammer fiel, und er bemerkte bei dem halben Lichte, daß herrliche Bilder der Demut, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und anderer Tugenden an den Wänden sichtbar waren, auf dem Fußboden aber Trümmerhaufen, zerbrochene Leitern, zertrümmerte Räder und zerschlagene Werkzeuge lagen. Sonst aber herrschte in der Kammer die reinste Luft und die tiefste Stille.

Und als der Suchende nun der ruhigen Sammlung Raum gab, nahte ihm von oben die Erleuchtung Gottes, und er sah das ewige Licht verkörpert in menschlicher Gestalt — es war die Gestalt Christi — und er hörte dessen Stimme, die da sprach: „Sei mir willkommen, willkommen mein lieber Sohn und Bruder! Wo weiltest Du, mein Sohn? Wo bliebst Du denn so lange? Auf welchen Wegen wandeltest, was suchtest Du? Wo konntest Du ihn finden außer in Gott? Und Gott, wo konntest Du ihn anders finden als in seinem Tempel? Und welchen anderen wahren Tempel gibt es als den lebenden, den er sich selbst erwählt hat, den Tempel in Deinem Herzen?"

Und nun übernimmt der neue Führer das Geleit des Wanderers auf dem Wege zum „Paradies des Herzens", indem er den Suchenden auf seinen Reisen mit Sprüchen der Weisheit begleitet und ihn auf das Buch hinweist, in dem die Schätze der Weisheit gesammelt sind, die heilige Schrift.

„Das Einzige, was ich von Dir verlange", so spricht dieser neue und wahre Führer, die Stimme Gottes durch Christus, zu dem Suchenden, „das Einzige ist, daß Du den Eifer, welcher in der Welt verschwendet wird und alles Streben, das die Menschen stets nur auf die irdischen Dinge richten, auf mich nun gleichsam übertragen sollst: das sei, so lang Du lebst, Dein einziges Geschäft; und was die Menschen dort zwar suchen, aber niemals finden, das will ich Dir in Fülle geben, die wahre Freude und den Seelenfrieden."

„Wenn Du Dich mit mir vereinen und zum Frieden kommen willst, so lerne das eitle Tun der Welt verachten und wisse, daß nur eines not tut: Die Gnade Gottes zu erlangen. Doch willst Du sie erwerben, übe treulich Deinen einzigen Beruf, verrichte still und ehrlich Deine Arbeit; das Ende und den Ausgang aber laß mir empfohlen sein."

„Dir sei der Weisheit Höchstes" — so heißt es weiter — „Gott in seinen Werken zu ergründen, wie wunderbar er Dich und alle Dinge lenke", d. h. die Gotteserkenntnis und der Glaube an den Ewigen ist die Grundlage und das höchste Ziel der Weisheit.

„Du mußt nach dieser Weisheit streben", sagt der Führer Christus weiter, „nicht um gesehen zu werden, sondern um mit ihrer Hilfe Dich mir als Deinem Vorbild immer mehr zu nähern."

„Darum sorge", fährt er fort, „daß Dein Leben rein sei und ich will sehen, wie lang Du es behalten sollst."

Besonders beachtenswert ist die Lehre, die der neue Führer dem Wanderer über die „Religion Christi" gibt; wir setzen die Stelle (S. 254) wörtlich hierher: „Du siehst auch, mit wie viel Gepränge und wie vielen Zwistigkeiten bei den Menschen die Ausübung der Religion verbunden ist. Laß Du Deinen Gottesdienst darin bestehen, in aller Stille mir zu dienen, ohne Dich dabei um äußere Gebräuche zu bekümmern; ich entbinde Dich davon. Und wenn Du mich, wie ich es wünsche, im Geist und in der Wahrheit anbetest, rechte mit niemand, ob man Dich auch einen Heuchler, Ketzer oder wie immer nennen mag; sondern halte Dich im stillen nur an mich und diene mir allein."

Es ist eine Reihe herrlicher Wandersprüche, die Comenius hier seinem wahren Führer in den Mund legt, eine Reihe von Sprüchen, die noch heute jedem Suchenden zur Stärkung und zum Troste auf dem Weg zur Weisheit dienen können. Was wir hier gegeben haben, sind nur Andeutungen; man muß das Ganze

in stiller Sammlung lesen, um die Wirkungen an der eigenen Seele zu erfahren. Dann wird es dem Leser dieses schönen Buches vielleicht ebenso ergehen, wie dem Pilger, den Comenius schildert: die Trümmer, die sich in der dunklen Kammer seines irrenden Herzens fanden, werden sich, erhellt vom ewigen Licht, zu einem herrlichen Bauwerk wiederum zusammenfügen, zu einem Tempel der Weisheit, in dem Gott wohnen will.

Ludwig Keller.

KLEINERE MITTEILUNGEN

EIN MITGLIEDS-DIPLOM AUS DER HAUPTLOGE INVIOLABILIS VOM JAHRE 1767

Im Jahre 1768 fand der Universitäts-Pedell Müller zu Halle in einem der Korridore der Universität einen anonymen Brief an den derzeitigen Rektor, in dem der nicht genannte Schreiber ein Einschreiten der Universitäts-Behörden wider den „Orden Inviolable" verlangte, der jetzt bis auf 40 Mitglieder angewachsen und eine „abscheuliche Gesellschaft" sei.

Der Pedell lieferte das anonyme Schreiben ab und es begannen Verhaftungen, Haussuchungen und Vernehmungen, deren Niederschrift im Universitäts-Archiv zu Halle erhalten sind. Bei den Haussuchungen wurden mancherlei Papiere, die Gesetze des Ordens und auch folgendes Aktenstück gefunden.

Diploma.

Wir Logenmeister, Ältester, Sekretär, Redner und übrigen Mitglieder des Ordens Inviolable der Loge die Tugend[1]) geben dir N. N. aus N. N. unserm O. B. und Freunde hiermit das Zeugniß an unsern Vater, Hauptloge, Seniores, Secretärs, Redner und alle Logen und Mitglieder und melden ihnen, daß du seiest ihnen gleich und trinkest aus dem Becher, woraus sie trinken und brechest die Trauben von dem Weinstocke,

[1]) Das Wort „Die Tugend" ist später durchstrichen und N. N. darüber geschrieben worden.

den sie gepflanzet. Der Herr sei mit dir und gebe dir die Freude die Fülle. Urkundlich unter unserm Insiegel und eigenhändigen Unterschrift. N. N. d. . . . . Anno Christi 1767. Ordinis Nostri 19. recipiret. Hallae IV[1]).

L. S. [2])

N. N. Senior



Inviolable

N. N. Subsenior

N. N. Secretaire[3])

N. N. Redner.

Dieses Aktenstück ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Danach besaß der „Orden Inviolable“ Logen, die besondere Namen führten — die hier in Rede stehende Haller Loge hieß „Die Tugend“ — und ihre Beamten waren der Logen-Meister, der Älteste, der Sekretär und der Redner. Der Orden nannte sich selbst eine „Hauptloge“ und besaß einen „Vater“, Seniores, Sekretärs usw.

Die ebenfalls bei den Akten liegenden Gesetze der Hauptloge Inviolabilis geben über die Bedeutung des Vater-Namens folgende Auskunft:

§ 23.

Der Vater hat allen Logen und Logen-Meistern, so in der Hauptloge, zu befehlen.

§ 24.

Der Vater trägt ein goldenes Kreutz an einem weißen Bande mit schwarzer Einfassung.

Jeder Ordens-Bruder muß ihn als seinen Vater und Herrn und in Briefen „Lieber Vater, theurer Ordens-Bruder“ nennen.

Aus diesen Bestimmungen erhellt, daß der Ordens-Meister den Anspruch auf den Vater-Namen hatte und daß bezüglich der Anrede bestimmte Vorschriften bestanden.

---

1) Darunter ist bemerkt: „Die Jarzal wird nach den Jaren mit fortgerückt.“ Das Zeichen IV ist nicht ganz deutlich zu erkennen.

2) Das Siegel selbst fehlt natürlich auf dem Formular.

3) Darunten steht von anderer Hand „Schulze“.

Die Hauptloge Inviolabilis hatte diesen Brauch keineswegs erfunden, vielmehr ist er uralt und auch in anderen Hauptlogen oder Großlogen des 16. und 17. Jahrhunderts nachweisbar. Auch diejenige Hauptloge, an deren Spitze Philipp Harsdörffer († 1658) stand, kannte offenbar dieselbe Vorschrift; jedenfalls steht fest, daß er mit dem Namen „Vater" angeredet wurde[1]). Und ebenso kommt der Name innerhalb dieser Organisationen, freilich stets nur vertraulich, in anderen Urkunden vor[2]).

Das obige Dokument ist ein Bruchstück aus der Geschichte eines untergegangenen Ordens-Systems, das erst im Zusammenhang mit den übrigen erhaltenen Urkunden in seiner vollen Bedeutung erkennbar ist; aber wer solche Bruchstücke mit Verständnis zu lesen versteht, der wird auch aus ihm wichtige Schlüsse zu ziehen imstande sein. Die Geschichte des geistigen Lebens an den deutschen Hochschulen ist mit diesen merkwürdigen Organisationen enger verknüpft als es auf den ersten Blick scheint.

BESPRECHUNGEN UND ANZEIGEN

Arnold Meyer-Zürich, Was uns Jesus heute ist. Religionsgeschichtliche Volksbücher herausgegeben von Fr. Michael Schiele. 5. Reihe, 4. Heft. 8°. 56 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907. Broschiert 0,50 M.

Die Frage nach der Herkunft Jesu Christi und nach seiner Bedeutung als Religionsstifter und Erlöser der Menschheit hat die Völker der christlichen Welt seit jeher beschäftigt, doch ist die Bedeutung dieser Frage in neuerer Zeit mit der fortschreitenden Bildung derart gesteigert worden, daß man sich auch in kirchlichen Kreisen einer Beantwortung der von allen Seiten gestellten Fragen: „Wer war Jesus?" und „Was ist er uns heute?" nicht mehr entziehen kann. Von verschiedenen Theologen ist deshalb der Versuch gemacht worden, dem Volke den geschichtlichen Christus zu schildern, die kirchliche Legende und Sagenbildung von diesem Bilde abzulösen und die Bedeutung des Religionsstifters für die gesamte Kulturwelt und für die Gegenwart klarzulegen. Zu diesen Versuchen gehört auch die vorliegende Schrift. Meyer entwirft zunächst ein Bild des Heilandes im Wechsel der verschiedenen Jahrhunderte und zeigt, wie aus dem einfachen jüdischen Lehrer durch die Visionen der Jünger

[1]) S. bei Keller, Die Großloge zum Palmbaum in den MH. 1907, S. 232.

[2]) Vgl. MH. der C. G 1903, S. 54 und öfter.

und die philanthropischen Anschauungen der Paulinischen Lehre der Messias und Gottessohn wurde, wie durch die im Johannesevangelium verkörperte griechische Logoslehre der vom Weibe geborene Jesus zum Gott erhoben wurde, wie dann die römische Kirche Christus zum himmlischen König ihres Gottesstaates auf Erden erklärte und den Papst als seinen irdischen Stellvertreter einsetzte und wie sich im Gegensatz dazu unter den germanischen Völkern die Auffassung von dem opferfreudigen Heiland und dem zu den Menschen herabgestiegenen Sohn Gottes entwickelte, welche die Grundlage für die eigenartig kräftige Gestalt des lutherischen Christus, des Siegers über Tod und Sünde, lieferte. Nachdem der Verfasser dann die Auffassung der pietistischen und rationalistischen Zeitepoche und die Ergebnisse der neueren Forschung kurz gestreift hat, beschäftigt er sich mit der Stellung der heutigen Menschheit zur Gottheit Christi und stellt fest, daß mit dem Zusammenbruch der früheren Weltanschauung von dem wunderbaren Eingreifen Gottes in das Weltgetriebe und der Ausbreitung der modernen Natur- und Sittenlehre der Glaube an die göttliche Herkunft Christi notwendigerweise verschwinden mußte, ferner daß Jesus selbst gegen die Auffassung, er sei ein göttliches und wundertätiges Wesen, stets Einspruch erhoben hat, und daß wir Jesus nur als den, der uns zu Gott geführt hat, verehren wollen und unsern Glauben an ihn nur dadurch betätigen können, daß wir die von ihm herstammende Liebes- und Glaubensfreudigkeit, das Gefühl für Menschenwürde und sittliche Reinheit in uns aufnehmen und im Leben betätigen. Wir sehen also in Jesus den Begründer unserer Religion, den Erwecker unseres Seelenlebens, der uns dadurch von Schuld und Sünde befreit hat, und den Offenbarer unserer Menschenwürde, der uns durch die Lehre von der Vaterliebe Gottes frei und glücklich gemacht hat. In einem Anhang gibt der Verfasser eine ausführliche Übersicht über die einschlägige Literatur mit kurzen Bemerkungen. G. A.

Dr. R. Strecker, Nauheim. Religion und Politik bei Goethe. 6 Vorlesungen, gehalten an der Rhein-Mainischen Volksakademie zu Heppenheim a. d. B. Hauptsächlich im Anschluß an Goethes Gespräche mit Eckermann. Verlag von Emil Roth, Gießen. Preis geh. 1,60 Mk., eleg. geb. 2 Mk.

Nichts ist mehr geeignet, unsere eigene Weltanschauung zu klären und zu festigen, als das ernste Sich-Versenken in die Weltanschauung unserer Geistesgrößen; und gerade die Vielseitigkeit und der Reichtum von Goethes Persönlichkeit ist eine nie versiegende Fundgrube für jeden, der sich zu einer klaren Stellungnahme zu den Grundproblemen des Lebens durchringen will. — Strecker versucht, in Goethes Anschauungen über Religion und Politik einzudringen an der Hand der Gespräche Goethes mit Eckermann. Diese enge Begrenzung der Quellen für seine Unter-

suchung, die manchem angesichts des Reichtums und der Tiefe Goetheschen Denkens vielleicht gewagt erscheint, berührt uns gerade sehr sympathisch.

Es ist eigentlich eine große Inkorrektheit, wenn man von der Weltanschauung eines großen Menschen spricht, als wäre sie etwas Einheitliches, Stabiles, und wenn man aus der Gesamtheit aller Lebensäußerungen eines solchen Mannes gewissermaßen einen Mittelwert seiner Weltanschauung zu gewinnen sucht. Die Weltanschauung eines Menschen ist etwas Fließendes, Schwankendes und Sich-Entwickelndes, genau wie der Mensch selbst. Jener Weltanschauungs-Mittelwert mag historisch, theoretisch wertvoll sein, aber praktisch kann ein solcher Mittelwert niemals das psychologische Motiv für die Handlungen jenes Großen gewesen sein; denn bestimmend auf die Handlungen wirkt stets nur der Weltanschauungs-Mittelwert aus dem jeweils zurückgelegten Lebensabschnitt. Es erscheint uns daher richtiger und auch erzieherisch wertvoller, die Weltanschauungs-Entwicklung bedeutender Menschen wiederzugeben, ihr Ringen und Kämpfen nach Klarheit, so wie es jeder von uns in mehr oder minder hohem Maße durchmacht; oder es empfiehlt sich, die Anschauungsweise eines enger umgrenzten Lebensabschnittes ins Auge zu fassen.

Diese letztere Form der Betrachtung von Goethes Stellung zu Religion und Politik hat sich der Verfasser zu eigen gemacht, und es muß die Wahl des Lebensabschnittes als eine sehr glückliche bezeichnet werden; denn das Urteil des gereiften, sein ganzes reiches Leben rückblickend überschauenden Goethe, muß uns naturgemäß besonders wertvoll sein. — Wir empfehlen die kleine anregende Schrift allen unseren Freunden und Verehrern des großen Meisters auf das Angelegentlichste. Sie führt uns nicht nur in Goethes Anschauungen über Religion und Politik ein, sondern durch die vielfachen Vergleiche der Goetheschen Anschauungen. Mit anderen, besonders mit denjenigen Kants und mit heutigen Ideenrichtungen, gewinnt sie weitergehendes Interesse. Karl Hesse.

Dr. Alexander Wernicke: Kant . . . und kein Ende? II. Auflage. Braunschweig 1907.

Durch die Empfehlung dieser Schrift Wernickes möchten wir überhaupt auf die Arbeiten dieses Forschers nachdrücklich hinweisen. Was an ihnen neben der Bemühung, uns die große erkenntniskritische Leistung Kants nahezubringen, so sympathisch berührt, ist der in diesen Schriften zutage tretende Idealismus. Eine Persönlichkeit spricht zu uns, der ganz im Sinne des Comenius und der Comenius-Gesellschaft die Philosophie mehr bedeutet als eine Wissenschaft neben anderen Wissenschaften, der Philosophie wirklich Lebensweisheit und Lebensführung ist im Sinne eines Sokrates und Plato. Daher auch seine Ansicht über das Entstehen philosophischer Systeme: „Am Anfang war der Mensch mit seiner Sehnsucht nach einheitlicher Weltanschauung“.

Diese Einheit in dem schwierigen Systeme Kants zu suchen, ist die Absicht der vorliegenden Schrift. Sie beginnt mit dem Gedankengange der „Kritik der reinen Vernunft“, welche den Unterbau, die Propädeutik des gesamten Werkes, darstellt, dessen Bekrönung in der „Kritik der Urteilskraft“ gegeben werden sollte. So war Kant in seiner Arbeit von der Kritik des Erkennens zu der des Wollens gelangt, um zu schließen mit der Kritik des Gefühls. Wie weit dieses Werk vollendet vor uns steht, liegt im Auge des Beschauers. Es gleicht ein philosophisches System einem Kunstwerk, aus dem jeder Mensch nach seinen Anlagen Genuß und Bereicherung schöpft, und das demjenigen einheitlich vollendet erscheint, dessen eigenes Streben nach einheitlicher Weltanschauung verwandt ist dem Streben des Philosophen. Wir stimmen dem Urteil Houston Stuart Chamberlains bei, der von der Werneckeschen Schrift gesagt hat, daß sie wohl zu den besten gehört, was bisher zu einem tieferen Verständnis von Kants Denken gesagt worden ist.

R. C.

Georg Simmel: Die Religion. Literarische Anstalt Rütten & Loening. Frankfurt a. M. Aus der Sammlung: Die Gesellschaft herausgegeben von Martin Buter. 73 S. Preis 1,50 M. kartoniert.

In diesem Büchlein über Religion entwickelt Simmel psychologisch-historisch die Ursache und gibt die Begründung für das Dasein der Religion im Menschenleben. Mir fehlt jedoch die Klarlegung dessen, was Religion für die Entwicklung der Menschheit bedeutet, bedeutet hat und bedeuten wird. Jene klaren und reichen Gedanken, wie sie uns Natorp in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ gibt, fehlen mir. Denn wer heute über Religion spricht, muß die Wege zeigen, wie man jenes Bedürfnis der Menschen weiterbauen kann, wie man es für die Menschheit fruchtbar machen muß. Daß eine echte Religion allein Theismus sein kann, und mit Pantheismus, der nur ein besser klingendes Wort für nicht zu Ende gedachten Atheismus ist, nichts zu tun hat, zeigt Simmel in klarer Weise. Und wenn allein dieser Gedanke in leicht zugänglicher Form in die Menge getragen wird, sie zum Nachdenken anregt, dann hat auch Simmels kleine Schrift ihren Beruf erfüllt. R. C.

Susanna Rubinstein, Die Energie als Wilhelm von Humboldts sittliches Grundprinzip. Pädagogisches Magazin, Heft 272. 8°. 14 S. Langensalza, Herm. Beyer & Söhne, 1906. Brosch. 20 Pf.

In seiner Schrift „Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ feiert Humboldt die Energie als höchste Tugend und oberstes Prinzip der Entwicklung und schreibt ihr den Kerngehalt des sittlichen Menschentums zu. Das Edelste und

Würdigste was ihm vorschwebt, ist das Ideal einer allseitigen Ausbildung, die in der Vollkommenheit des Menschen ihren Abschluß findet, und da diese nur durch Energie erzielt werden kann, so ist Energie nicht allein die erste und wichtigste Gabe, sondern auch die einzige, um derentwillen es sich zu leben verlohnt. Diesen Gedankengang Humboldts schildert die Verfasserin in der vorliegenden Abhandlung und vergleicht seine Ideen mit denen des ihm kongenialen Schiller. G. A.

Deutsche Bücherei. Herausgegeben von A. Reimann. Bd. 1—40. 8°. Jeder Band 6—12 Bogen. Berlin, H. Neelmeyer. Jeder Band brosch. 25 Pf., geb. 50 Pf.

Unter dem Titel „Deutsche Bücherei" hat Oberlehrer A. Reimann eine Anzahl Bände aus der erzählenden Literatur aller Länder und aus der populär-wissenschaftlichen Literatur herausgegeben, mit der Absicht, einem weiten Leserkreise für geringen Preis die Hauptwerke der unterhaltenden und belehrenden Literatur zugänglich zu machen. Dem Zweck, die Volksbildung zu fördern, entpricht die Auswahl der bisher erschienenen Werke in hohem Maße, denn neben Hauptwerken klassischer Schriftsteller aller Zeiten finden sich in der Sammlung Vorträge und Essays aus der Feder hervorragender Gelehrter und Publizisten. Außer Erzählungen von Tieck, Stifter, Grillparzer, Alexis, Schaumberger u. a. enthalten die ersten 40 Bände Aufsätze und Vorträge von Heinrich Treitschke, Max Lenz, Erich Schmidt, Friedrich Paulsen und Wilhelm Münch und die in Aussicht gestellten Veröffentlichungen schließen sich diesen Werken ebenbürtig an. Man kann dem Unternehmen guten Erfolg wünschen.
G. A.

Um die wissenschaftliche Forschung über die Geschichte der alten und erneuerten Brüderunität und damit zusammenhängende Forschungsgebiete zu fördern, beginnt der Verein für Brüdergeschichte im eigenen Verlag, Herrnhut, zum Preise von 7 Mk. jährlich eine „Zeitschrift für Brüdergeschichte" (halbjährlich je ca. 6 Bogen stark) herauszugeben, unter Leitung von Archivar Dr. Jos. Th. Müller in Herrnhut und Dozent Gerh. Reichel in Gnadenfeld. Von dem vorliegenden ersten Jahrgang (1907) enthält das erste Heft folgende Aufsätze: J. Th. Müller, das Ältestenamt Christi in der erneuerten Brüderkirche; Walther E. Schmidt, das religiöse Leben in den ersten Zeiten der Brüderunität; das zweite Zinzendorfs Tagebuch 1716—1719, herausgegeben von G. Reichel und J. Th. Müller, nebst einer Auswahl aus Zinzendorfs Briefwechsel vom 8. April bis 29. Juli 1716 und Stammtafeln der Familien von Friesen, von Gersdorff, von Burgsdorf und der Grafen von Zinzendorf.

STREIFLICHTER UND BEMERKUNGEN

Das All und der Ewige gleicht nach **Gustav Theodor Fechner** einem Bauwerke, einem Tempel oder einer Pyramide. Die höchsten Teile dieses Bauwerks bestehen nicht in unerreichbarer Höhe für sich (wie die herrschende Dogmatik in ihrer Lehre von dem außerweltlichen Gott meint), sondern sie ruhen auf einem breiten und starken Unterbau, mit dem sie organisch verbunden sind. Das Ganze — das All und die Gottheit — stuft sich von unten herauf nach oben, gliedert sich in harmonischer Ordnung, so daß die Einheit des Ganzen allezeit gewahrt bleibt. Wie merkwürdig stimmt diese Lehre Fechners mit der Lehre der **Allweisheit** überein, die Comenius und die Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts Pansophie nannten! In der symbolischen Sprache dieser Pansophie erscheint das All oder die „ewige Loge" unter dem Bilde eines Bauwerks, eines Tempels oder einer Pyramide und der Ewige wird in diesem Sinne von Comenius als der „allmächtige Baumeister der Welt" im Sinne Platos bezeichnet; die Menschen aber sind Bauleute, Steinmetzen oder Maurer, die nach dem Plane ihres großen Meisters am Tempel der Ewigkeit arbeiten.

Die Überzeugungen, die wir unter dem Namen der **Humanität** zusammenfassen und die Organisationen, die deren Träger waren — wir haben uns in der Flugschrift von Keller, Die Idee der Humanität usw., 2. Aufl. Jena, Verlag von Eugen Diederichs 1908 über den Inhalt dieser Weltanschauung näher ausgesprochen — besitzen ihre Bedeutung darin, daß sie nicht wie unzählige andere Lehren, Anschauungen, Systeme und Organisationen, **Zeiterscheinungen** waren und sind, die irgend einer jeweiligen Strömung oder Mode oder jeweiligen Bedürfnissen entsprechen. So lange wir die Geschichte der menschlichen Kultur verfolgen können, sind sie vorhanden gewesen und so lange diese Kultur dauert, werden sie vorhanden sein. Sie waren und sind der Sauerteig, der, so schwach auch oft der Zusatz war, das Ganze mehr oder weniger durchsäuert hat.

Die Bedeutung der **Universitäten** für die Entwicklung der Geistesgeschichte ist ja hinreichend erkannt und anerkannt. Aber die historische Forschung pflegt bei der Betrachtung dieser Bedeutung meist den geistigen Einfluß der Universitäts-Lehrer und ihrer Bücher allein zu berücksichtigen; die Schilderung des Einflusses der **akademischen Korporationen** tritt meist allzustark zurück, und doch braucht man in Rücksicht auf die neueren Zeiten nur an die Bedeutung der **deutschen Korps** zu erinnern, um klar zu machen, daß neben den Lehrenden auch die Lernenden und ihre Tätigkeit zu berücksichtigen sind. Eine ähnliche Bedeutung wie heute die Korps, haben ehedem die sogen. **Nationen** oder **Landsmannschaften** an den deutschen Hochschulen besessen, als deren innere Ringe die geheimen Organisationen der **Orden** oder (wie sie sich selbst im vertrauten Verkehr nannten) der **Hauptlogen** und **Logen** erscheinen. Diese für das

ganze Leben geschlossenen Verbrüderungen, die auch die Namen Gesellschaften, Sozietäten, Kollegien usw. von sich brauchten — man wählte doppelte Namen, um besser vor Verfolgungen geschützt zu sein — sind es gewesen, wo die jungen Leute unter Liedern der Freundschaft die Wahrheit suchten und die Ideale sich aneigneten, die ihre Weltanschauung meist dauernd bestimmt haben.

Unter dem Druck des Verfolgungswahns, unter dem alle außerkirchlichen Kultgenossenschaften bis tief in das 18. Jahrhundert hinein lebten, waren deren Mitglieder gezwungen, stets den **Schleier der Harmlosigkeit** über ihre Sache auszubreiten. Wir besitzen für dieses Bestreben, das für alle Eingeweihten zum Grundsatz geworden war, in vertraulichen Äußerungen der Mitglieder ganz schlagende Beweise. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren in England in den Freundeskreisen des Comenius lebhafte Bemühungen im Gange, unter Führung der englischen Brüder ein neues internationales Großlogen-System zu begründen. Samuel Hartlieb hatte darüber vertrauliche Eröffnungen an einen einflußreichen Freund, den Joachim Poleman zu Amsterdam, gelangen lassen und wir besitzen dessen Antwort aus dem Jahre 1659, worin dieser seiner lebhaften Besorgnis Ausdruck gibt, daß das Unternehmen, wenn man sich in London nicht die Zustimmung der Regierung und des Parlaments sichere, scheitern werde. Aber auch dann hält er es für notwendig, im stillen zu handeln und er sei, fügt er hinzu, begierig zu erfahren, **„was für Prätext und Decke** die Membra der Sozietät gebrauchen wollen, ihre hohe Gabe der Transmutation zu bedecken und zu mänteln“. (Vgl. MH. der C. G. 1901 S. 319.) Solche „Prätext und Decke“ kehren bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts wieder; insbesondere suchten die Mitglieder den Anschein zu erwecken, daß sie lediglich ein Klub, ein Kasino oder ein geselliger Verein harmlosester Art seien. Tatsächlich war der äußere Ring der „Gesellschaft“ nur sehr lose und nur zu geselligen Zwecken mit dem innersten Ringe verbunden. Das beweist aber mit nichten etwas für die letzten Ziele, die den Eingeweihten vorschwebten.

Herzog **Karl August von Weimar** war in den Jahren 1787 und 1788 eifrig bemüht, den am 23. Juli 1785 geschlossenen Deutschen Fürstenbund zu einer „Deutschen Union“ unter Preußens Führung auszubilden. Man weiß, daß die Sache scheiterte, weil am Berliner Hofe entgegengesetzte Einflüsse wirksam waren, deren Vertreter Friedrich Wilhelm II. für sich zu gewinnen gewußt hatten. Karl August war im Herbst 1787 eifrig an der Arbeit; er hatte den Herzog von Braunschweig auf dessen Feldzug nach Holland begleitet und war dann im Interesse seiner Pläne nach Mainz gereist, wo er in dem seit 1787 dort als Koadjutor des Erzbischofs wirkenden **Karl Theod. Anton Maria von Dalberg** einen nahen Freund besaß. Von hier aus schrieb der Herzog am 11. Januar 1788 nach Weimar an **Herder**, in dem er auf den Aufbau des neuen Bundes, an dem er tätig war, anspielte: „Wir bauen hier emsig und denken bald etwas Sichtbareres als den Tempel der Freimaurer aufzuführen. Der Koadjutor ist ein guter **echter Schotte** und trägt sein Schurzfell nicht umsonst.“ Es ist hier nicht bloß das gute Zeugnis, das Karl August dem Koadjutor ausstellt, von Interesse, sondern die Tatsache, daß der Herzog die Eigenschaft Dalbergs als „echter Schotte“ dem Weimarer Freunde gegenüber ausdrücklich

erwähnt. Es muß in Mainz von diesen Dingen die Rede gewesen sein und es ist nicht anzunehmen, daß der Herzog einem Manne gegenüber, der nicht wußte, was ein „echter Schotte" war, und der der Sache überhaupt fern stand, eine solche Wendung gebraucht haben würde. Es liegt darin eine Bestätigung der von uns (s. Keller, Joh. Gottfr. Herder u. s. w. Berlin 1904, S. 57) wiedergegebenen Bemerkung Herders, daß er in dem Bunde — er gebraucht den Ausdruck „Verbindung" — „alle Stufen und Grade durchlaufen hatte". Man hat wohl gesagt, daß die einstweilige Schließung der Loge Amalia in Weimar, die im Jahr 1782 erfolgte, für den Herzog, für Goethe, Herder u. s. w. den Abschluß ihrer Anteilnahme an der Sache bedeute. Wenn das Gegenteil nicht längst bewiesen wäre, so könnte der obige Brief als Beweis der Unrichtigkeit dieser und ähnlicher Behauptungen dienen. (Der Auszug aus dem Brief vom 11. Januar 1788 findet sich bei A. Scholl, Carl August Büchlein, Weimar 1857, S. 70.)

Zu den in den Großlogen-Systemen des 17. Jahrhunderts gebrauchten Decknamen gehören die Namen **Porticus** und **Heros**, d. h. dieselben Namen, die schon im 15. und 16. Jahrhundert als Decknamen nachweisbar sind. Philipp Harsdörffer braucht in seiner bei Wolfgang Endter in Nürnberg im Jahre 1646 erschienenen und dem Herzog August von Braunschweig gewidmeten Schrift „Specimen Philologiae Germanicae" usw. den Ausdruck **Porticus Virtutis** in einem bisher nicht enträtselten Sinn. Wenn man aber weiß, daß es damals eine **Loge** „Die Tugend" gab, so fällt auf den Sinn der Widmung ein merkwürdiges Licht. Ein beigegebenes „Programma ad **Heroes** fructiferi soldalitii", das die Verdienste des Herzogs und seinen Gesinnungsgenossen um die deutsche Sprache feiert, bedeutet nichts weiter als eine Anrede an die Brüder der Großloge zum Palmbaum.

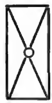
Die meisten Menschen pflegen **geschichtliche Auffassungen**, die ihnen einst von autoritativen Personen als historische Tatsachen dargestellt und übermittelt worden sind, mit derselben Pietät festzuhalten, mit der sie sonstige Auffassungen und Überzeugungen religiöser oder religiös-sittlicher Art in ihrem Herzen bewahren. Der gläubige Protestant hat bereits in der Schule gelernt, daß das „Licht des Evangeliums" (wie es in den üblichen Lehrbüchern heißt) mit dem Jahr 1517 durch Luthers Thesen-Anschlag in die Welt gekommen ist. Der Historiker, der behauptet, daß die Waldenser, böhmischer Brüder usw. schon Jahrhunderte vorher das gleiche Licht besessen haben, darf erwarten, daß die Mehrheit der gläubigen Evangelischen ihn für einen Toren oder für einen Fälscher hält; nur ein schwacher Schein der Wahrheit und des Lichtes ist angeblich in diesen „Sekten" vor dem Jahre 1517 vorhanden gewesen. Diese historischen Anschauungen sind eben mit den dogmatischen Lehrsätzen auf das engste verbunden und verwachsen. Und was von den Auffassungen in Sachen der Reformation gilt, das gilt auch auf anderen Gebieten. Wer behauptet, daß es schon vor dem Jahre 1717 Großlogen-Systeme älterer Herkunft gegeben habe, verletzt die Glaubens-Überzeugungen aller gläubigen Anhänger der alten Schule und muß, selbst wenn die klarsten Dokumente vorliegen, gewärtigen, daß alle Dokumente für **gefälscht** und die ihre Verteidiger als **Fälscher** betrachtet werden. Wo die Pietät und das Herz sprechen, da sucht der Verstand vergeblich durchzudringen; in der Regel sind lange Kämpfe nötig, um der geschichtlichen Wahrheit in solchen Fragen zum Siege zu verhelfen.

Wir haben an dieser Stelle wiederholt auf die leidenschaftliche Polemik hingewiesen, welche sich an einige Ausführungen unseres Aufsatzes **„Die Hohenzollern und die Oranier in ihren geistigen, verwandtschaftlichen und politischen Beziehungen“** (Hohenzollern-Jahrbuch, hrsg. von Prof. Dr. Paul Seidel, Direktor der Königlichen Kunstsammlungen, Leipzig 1906, S. 221 ff) in verschiedenen Zeitschriften und Streitschriften, ja sogar in der Tagespresse, angeschlossen hat. Die Art wie diese Polemik gefürt worden ist, wird durch folgende Tatsache gekennzeichnet Leser dieser Angriffe haben den Verfasser um nähere Mitteilungen gebeten, auf Grund welcher Tatsachen er die Echtheit der sogen. Kölner Urkunde von 1535 behaupte. Tatsächlich mußten unbefangene Leser glauben, daß der Verfasser solche Behauptungen aufgestellt habe. In Wahrheit aber ist über die Echtheit oder Unechtheit der Kölner Urknnde vom Verfasser nie ein Wort gesagt worden.

In der Gesellschaft, die seit 1772 in Göttingen unter dem Namen des Hainbnndes bekannt geworden ist, gab es mehrere Stufen der Mitgliedschaft und insbesondere einen inneren Ring, der aus zwölf Mitgliedern bestand, der also in jeder Weise der Einrichtung der „Akademien“ entsprach, die wir als innere Ringe der Sozietäten des Humanismns kennen (s. M C G 1905, S. 48ff.). Diese zwölf älteren „Brüder“ (der Brudername war im vertrauten Kreise üblich) hatten das Recht, sich aus der Zahl der übrigen einen **„Sohn“** zu wählen, welch' letzterer im Falle des Todes des **„Vaters“** in dessen Stelle im inneren Ringe einrückte; unterließ einer der Zwölf die Wahl eines „Sohnes“, so hatten die übrigen im Falle des Ausscheidens das Recht der Zuwahl. (Näheres bei Adolf Langgnth, Chr. H. Esmarch und der Göttinger Dichterbund, Berlin 1904.)

Im Jahre 1799 erschien zu Weißenfels und Leipzig eine Schrift unter folgendem Titel: „Graf Guido von Taufkirchen oder Darstellung des zu Jena aufgehobenen Mosellaner- oder Amizisten-Ordens“ usw. Darin wird (S. 116ff.) erzählt, daß die zu Jena im Jahre 1791 bestehende Loge des Ordens der Freundschaft **„eine Art litterärischer Gesellschaft“** konstituiert habe. Das tat die Loge in Befolgung des Vorbildes, das „vor etlichen 30 Jahren“ zu Leipzig gegeben worden war. Auch dort war eine gleichartige literarische Gesellschaft errichtet worden, deren Mitglieder in ihren Universitätsjahren Männer wie **Gellert**, **Rabener**, **Hagedorn** und **Klopstock** gewesen waren. „Da diese Männer“, heißt es S. 117, „durch ihre Talente sich zu den beliebtesten Schriftstellern und Wiederherstellern eines guten Geschmackes in Deutschland erhoben hatten, so war es möglich, daß hierdurch eine gewisse Verkettung der Ideen, ein mächtiger Trieb zur Nachahmung entstand . . . Mancher Jüngling fing Feuer und sah sich auf diesem Wege zu keinem unbedeutenden Schriftsteller seines Zeitalters gebildet.“ — Daß Gellert Mitglied der Hanptloge Indissolubilis oder der Gesellschaft der unzertrennlichen Freunde war, wissen wir auch aus den unentdeckten Urkunden dieser Großloge (s. MH. der C. G 1907, S. 140 ff.)

Die Titelkupfer und Randleisten von Büchern des 16. und 17. Jahrhunderts sind, oft mit **Symbolen** und **Zeichen** der „Kunst" geziert, die oft in klarer Ausprägung, oft in verschleierter Form angebracht sind und die stets bestimmten Zwecken dienten, die freilich nur den Eingeweihten verständlich waren und verständlich sein sollten. Eben diese Symbole und Zeichen kehren nun auf **Münzen** und **Medaillen** des 16. und 17. Jahrhunderts in überraschender Gleichartigkeit wieder; neben allgemeinen Symbolen zeigen sie öfters auch die besonderen Abzeichen der Loge oder Akademie, welcher der Auftraggeber oder der Verfertiger der Medaille oder Münze angehörte. Herzog Julius von Braunschweig (geb. 1529), der seine hervorragende gelehrte Bildung auf verschiedenen deutschen und außerdeutschen Hochschulen erworben hatte, ließ in Jahren 1586 ff. in seiner Münze zu Goslar Münzen schlagen, die unter dem den Namen der Brillenthaler berühmt geworden sind. (Abbildungen finden sich in der „Braunschweigischen und Lüneburgischen Chronik" Tom II Taf. VI und VII). Man hat bisher mit den Symbolen, die sich auf den „Brillenthalern" befinden — schon der Name ist eine Verlegenheitsauskunft — nichts anzufangen gewußt. Ein Brillenthaler von 1586 (Taf. VI Nr. 9) zeigt das Zeichen



über dem sich der Totenkopf befindet. Unter dem Zeichen, aber im Anschluß daran, findet sich das Symbol:



Über diesen drei Sinnbildern sieht man die Fackel (das Licht) des Lebens, gehalten von der Hand einer menschlichen Gestalt, die in ihrer andern Hand den toten entwurzelten Baumstamm hält. Daß es sich hierbei nicht um zufällig gewählte Zeichen handelt, ergibt sich daraus, daß Münzen von 1587 (VII Nr. 3), von 1589 (Taf. VI Nr. 12) und die Medaille, die auf den Tod des Herzogs geprägt wurde (Taf. VI Nr. 4) die gleichen Symbole zeigen. Die letzte Münze ist besonders merkwürdig; der Herzog ist mit dem Hammer abgebildet und es finden sich außer dem Kreuz folgende Zeichen:



Auch die Münze von 1587 zeigt den Herzog mit dem Hammer (Spitzhammer) und mit dem Spruch: Aliis inserviendo consumor.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

MONATSHEFTE
DER COMENIUS-GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

SCHRIFTLEITUNG: DR·LUDWIG KELLER
BERLINER STRASSE 22 BERLIN-CHARLOTTBG
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

XVII. JAHRG. BERLIN, DEN 15. MÄRZ 1908 HEFT II

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M 10,—. Einzelne Hefte M 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

JOHN RUSKIN

Bedeutende Menschen machen oft seltsame Wandlungen durch, und dadurch sind ihre Biographien so interessant und nur vom Gesichtspunkt der inneren Entwicklung aus sollten sie geschrieben und gelesen werden. Der Biograph sollte nicht nach jedem kleinen Klatsch fragen, der sich in jedem Leben aufhäuft, sondern nach jedem kleinen Schritt, den der große Mensch gemacht hat, und der ihn näher gebracht hat zu dem Ziel seiner Reife. Um diese kleinen Schritte erkennen und darstellen zu können, muß der Biograph selbst ein großer Mensch sein und eine seinem Gegenstand kongeniale Natur. Vielleicht gibt es darum so wenig wirklich gute Biographien. Wenn uns eine begegnet, eine Lebensbeschreibung, die nicht nur beschreibt, nicht nur wie eine Landkarte den äußeren Lebensplan zeichnet, sondern wie eine Reihe schöner Landschaftsbilder die Gegenden selbst ausmalt, die der Lebende durchschritt; wenn sie uns alles zeigt, was auf ihn wirkte, und die Luftstimmung, den Sonnenglanz, die Gewitterstürme, den unsicheren Nebel darüber zaubert, dann freuen wir uns. Wir genießen dankbar die Fülle von Anregung, die uns aus solchem Werk entgegenströmt, und wir wenden uns mit neuer

Liebe und frischem Verständnis zu den Werken dessen, den der Biograph uns so lebendig zu machen wußte.

Eine solche Biographie bilden die Essays von Frau Charlotte Broicher: „John Ruskin und sein Werk"[1]). Da ist der Entwicklungsgang dieses seltsamen und bedeutenden Mannes uns sichtbar gemacht, und aus ihm sind die Widersprüche erklärt, die wir in seinen Werken zu finden glauben. Da wird klar, wie aus dem Kinde der strengen, düsteren, in sich geschlossenen Puritanerfamilie der feinsinnige Ästhet, der freigesinnte und doch tiefreligiöse Sozialreformator, der Künstler, der Lehrer und Prophet werden mußte.

John Ruskin war mit bedeutenden schriftstellerischen und bildnerischen Gaben ausgestattet, und doch sagte ihm seine strenge Wahrheitsliebe, die vielleicht der Wesenszug seines Charakters ist, sehr bald, daß er weder als Dichter noch als Maler seinen Beruf erfüllen könne. Und da suchte und fand er eine Verbindung dieser beiden Begabungen: er malte die Kunstwerke nach, die andere geschaffen, ohne daß er sie doch kopiert hätte, denn er malte sie mit Worten. Turners Impressionismus wirkte so stark auf ihn, daß er die schönste und glühendste Sprache fand, um ihn zu schildern. Jedes Bild von Turner gemalt, wurde in Ruskins Darstellung eine Dichtung.

Doch in seiner Kunstkritik blieb er Puritaner; das heißt, er trennte das Ethische vom Ästhetischen nicht. Er suchte im Gemälde die innere Reinheit des Malers, und er forderte sie. Seine ganze Ästhetik war ihm so eigenartig mit Ethik durchflossen, daß er von sittlicher und unsittlicher Farbengebung sprechen konnte, ohne Paradoxes auszusprechen.

So zog ihn die Wahrheit der Gotik an, in der jede Form, jedes Ornament von einem wahren Streben, von einer wirklichen, persönlichen Arbeit des einzelnen erzählte. So fand er wahre und darum künstlerische und sittliche Farbengebung in den Werken der Früh-Florentiner und Venezianer und vertiefte sich in die Gesetze ihrer Werke und studierte sie, ebenso wie er die Gesetze der Natur studierte und sich in sie vertiefte. Immer von den Anschauungen strengster Ethik ausgehend. Und da vollzog sich in ihm eine große Wandlung. Er erkannte, daß man nicht denggläubig und puritanisch sittlich sein müsse, um große Kunstwerke hervorzubringen, und nun gewann er eine

[1]) Verlag von Eugen Diederichs, Jena.

ganz andere Stellung zur Kunst, die ihm an sich selbst ethisch-sittlich wurde.

Er sagte sich, daß wirklich große Kunst einen solchen Fleiß, eine solche Fülle von inneren und äußeren Opfern fordere, daß sie deshalb schon an und für sich im höchsten Sinne sittlich sein müsse; und deshalb sei jeder wahre Künstler ein Vertreter des wahren und guten Prinzips. Damit war in Ruskin eine Grundlage, die der Puritanismus seiner Jugend gelegt hatte, erschüttert.

Doch darf man das Hiergesagte nicht etwa so fassen, als habe er bis dahin ein ethisch-ästhetisches System in sich getragen, das ihm zum Wertmesser alles Erschauten geworden wäre. Es ist grade das eine Größe seiner Natur, daß er an alles heranging als an etwas ganz Neues, das er sich anzueignen, und dem er sich einzuordnen suchte. Wer ein dogmatisches System in sich trägt, dessen Anschauungen sind weder im einzelnen so bildsam, noch machen sie im ganzen so durchgreifende Wandlungen durch.

Auch Ruskins Stellungnahme zum Inhalt der Kunst entwickelte sich. Ihm ist das Höchste der große Naturalist, den er schildert mit den Worten (Steine von Venedig, II): „Der große Naturalist erfaßt den Menschen in seiner Totalität, in dem was sterblich und unsterblich in ihm ist. Er vermag seine Leidenschaften in vollem Umfang zu ergründen und zu begreifen. Sie sind der Stoff, den er zu einheitlichem Kunstwerk rundet. Er stellt den Menschen ohne Scheu dar in all seinem Tun und Denken, seinem Haß, Zorn, Sinnlichkeit, Hochmut, Glück und Glauben. Aber so, daß er ihn erhebt. Er lüftet den Schleier, der den Leib verhüllt und blickt auf seine Formen wie ein Engel in das Geheimnis der niederen Kreatur. Nichts, das er zu verbergen, nichts, das er zu bekennen scheute; allem, was lebt, es siege, falle oder leide, fühlt er sich verwandt in Hoheit und Mitleid. Und doch steht er darüber; selbst in den Tiefen der Sympathie bleibt er unberührt von Mitleidenschaft. Sein Geist ist zu gedankenschwer, um zu leiden, zu tapfer, um zu erschrecken, zu rein, um befleckt zu werden. Weil es nun leichter ist, an der Oberfläche zu haften, als in die Tiefe zu dringen — denn Anschauung der Wahrheit verlangt höchste Kraft des Eindringens, der Sympathie und Phantasie — ist die Welt von gemeinen Naturalisten voll. Nicht von Sensualisten, nicht von Menschen, die sich am Bösen begeistern, aber von

solchen, welche die Tiefe des Guten nie wahrnehmen und alle Malerei nach der Natur diskreditieren, weil sie selbst so wenig in ihr wahrnehmen. Die größten Männer aller Kunstepochen sind ohne Ausnahme Naturalisten gewesen!“

Wenn wir hier am Schluß statt Malerei Darstellung setzen, so ist in diesen Worten das wesentliche über den Inhalt aller hohen Kunst ausgesprochen. Wenn man es vereint mit dem, was Ruskin unter sittlich in der Kunst versteht, so muß es klar sein, daß er nicht „sittliche Gegenstände“ der Darstellung verlangte, sondern nur die sittliche Darstellung als höchste Kunst pries.

Je mehr sich Ruskin in die Kunst des 13. Jahrhunderts hineinschaute, desto lebendiger wurde ihm auch der Geist jener Zeit. Vereint mit der ihm von Kind auf verliehenen Liebe zur Natur und ihrer Betrachtung, die ihn eine Zeit lang zu der Annahme verführte, daß er Maler sei, erzeugt die Kontemplation jener Epoche eine Art Pantheismus in ihm, die weit fortführt von den protestantisch-puritanischen Dogmen seiner Kindheit und Jugend. Wie ihm alles vom göttlichen Hauch durchweht ist, wie er in jeder Wahrnehmung lebendiger und sogenannter toter Natur das Ewige, Unerforschliche fühlt und erkennt, zu dem ihn ein starker metaphysischer Sinn hinzieht — eine Kraft, die in den meisten Menschen wirkt, und die nur entweder von dogmatisch-konfessioneller Religiosität deformiert, oder von brutalem Materialismus unterdrückt und erstickt wird — das ist so ganz sein persönliches Eigentum, wie es Goethes ist, der im Schaffen des Erdgeists das Wirken an der Gottheit lebendigem Kleid erkennt.

Sobald sich Ruskin zu dieser Anschauung durchgerungen hat, wird ihm auch die Antike, die ihn als unpersönlich zurückstieß, nah und lebendig. In ihren Mythen, die bis zu Ruskins Zeit und auch später noch als phantastisches Spiel eines künstlerisch lebendigen Volkes betrachtet wurden, erkennt er die Wirkung des Pantheismus. Ihre Götter werden ihm zur Verkörperung der Naturgewalten, nicht in dem oberflächlichen Sinn, der Zeus als den Donnergott hinstellt, sondern viel tiefer und feiner. Er sieht die Seele des Wassers verkörpert in den Quellennymphen und Flußgöttern, die Seele der Luft dargestellt in Pallas Athene. Und nun gewinnt er auch ein Verhältnis zur klassischen bildenden Kunst, nun erkennt er in ihr das lebendige, persönliche Moment,

das er in ihr vermißte, und das die Gotik ihm reich zu bieten schien. Und ihm erscheinen seine früheren Werke so durchsetzt von dogmatischem Hochmut und Irrtum, daß er sie in dieser Form nicht mehr herausgeben will. Hier kommt seine absolute strenge Wahrheitsliebe zum Ausdruck, denn er widerruft in Randbemerkungen viele der leitenden und fundamentalsten Sätze seiner Jugendwerke. Und er kann nicht mehr zurück. Selbst da, wo er sich sein Lebensglück zerstören muß, beharrt er in seiner allgemeinen weiten und doch so tiefen Gottesanschauung und Erkenntnis.

Endlich prüft er seine Kunstanschauung und die Forderungen, die sie an das ihn umgebende Leben stellt, und er erkennt, daß bei den bestehenden Lebensbedingungen wahre Kunst, also wahre Sittlichkeit, wahres Glück, nicht zur Entfaltung kommen können. Und nun wird er zum Sozialreformator und zum Nationalökonomen. Er arbeitet, studiert und prüft die herrschenden Lebensanschauungen, so weit sie sich auf das äußere Leben beziehen, er zeigt, wie untrennbar äußeres und inneres Leben ist. „Fors clavigera" nennt er sein Werk, in dem er die Gesellschaft ihrer Saumseligkeit, ihrer Verlogenheit, ihrer gemeinen Geldwirtschaft wegen blutig anklagt, und in dem er wirklich gangbare Wege zeigt, die in ein besseres Land führen. Wege, die für jeden einzelnen beschreitbar sind, und die beschritten werden sollen von jedem. In diesem Werk wird er zum Propheten im Sinne des alten Testaments. Aber auch hier bleibt er der feinsinnige Ästhet. Auch in diese glühenden Briefe, die einen Übergang künden vom alten zum neuen Menschentum, sind Betrachtungen und Auseinandersetzungen über Kunst, ihr Wesen und ihre Ausführung einverflochten. Vielleicht ist das der beste Beweis dafür, wie sehr in Ruskin die Kritik Kunst wurde, daß ihm, wie dem Musiker, jedes Erleben mit Tönen verwächst und in Klang sich verwandelt, alles zur Kunstanschauung und Beurteilung wird.

Daß seine Forderungen von seinen Zeitgenossen nicht erfüllt und zum Teil nicht verstanden wurden, erfüllte Ruskin mit großem Schmerz; darum wollte er die nächste Generation besser vorbereiten, als diese es gewesen war. Und darum machte er Vorschläge zu Erziehungsreformen, die teilweise auch schon in England und Deutschland praktisch verwertet wurden. Auch hier ist die Erziehung zur Kunst, zur Kunstliebe und zum

Kunstverständnis eine Hauptsache. Aber sie ist nicht allein herrschend. Ein Grundprinzip ist, nicht die Kinder in Dingen auszubilden, die ihrer Begabung und dem ihnen bestimmten Beruf nicht entsprechen; größte Individualisierung fordert er. Und ein Hauptgewicht legt er darauf, daß jeder Mensch, Mann oder Weib, praktisch in irgend einem Handwerk ausgebildet werde. Auch seine pädagogischen Werke sind erfüllt von ästhetisch-kritischen Abhandlungen, oder richtiger noch: in jedem seiner Werke sind alle die vielgestalten und scheinbar widersprechenden Gebiete seines Wirkens zu einer Einheit verschmolzen.

Bei dieser seltsamen und ganz einzigen Mischung und Vereinigung von Rezeption und Produktivität mußte sein Geist sich in einer so immerwährenden Spannung befinden, sein Nervenleben zu solcher Sensibilität gelangen, daß der Zusammenbruch unvermeidlich scheint. Und er erfolgt auch langsam und schwer unter beglückenden kosmischen Visionen. So innig war sein Leben mit der Natur verwachsen, daß er in seinen Delirien Sterneruptionen, ein Welten-Werden und -Vergehen erlebt und in seinen klaren Momenten darnach sich sehnt, so beseligend sind ihm diese Träume.

Das ist John Ruskins Bild, und so strahlt es uns aus Frau Broichers Buch entgegen. Aber dort ist es nicht autoritativ gemalt, sondern es ersteht uns aus seinen Werken, aus seinen Worten. Was Frau Broicher von seinem persönlichen Leben und Schicksalen erzählt, ist nötig, um ihn uns ganz lebendig zu machen. Aber nirgends ist der John Ruskin vernachlässigt, der der Menschheit gehört, dem gegenüber, der nur sich und denen lebte, die ihm durch die Natur und äußere Verhältnisse nahegerückt waren.

Etta Federn.

ZUR GESCHICHTE DES DEUTSCHEN BILDUNGSWESENS

Von
Dr. Gustav Albrecht in Berlin-Charlottenburg

Die Geschichte des Bildungswesens ist stets eng mit der Geschichte eines Volkes oder eines Staates verbunden, und seine Entwickelung wird sich immer unter dem Einfluß des jeweiligen Kulturfortschrittes vollziehen. So hängt auch die Entwickelung des deutschen Bildungswesens eng mit dem Gang der deutschen Kulturbewegung zusammen, und alle Kräfte und Ideale, alle Strömungen und Kämpfe, die bei dieser mitgewirkt haben, sind auch bei jener Entwickelung von Einfluß gewesen. Eine geschichtliche Darstellung der Entwickelung des deutschen Bildungs- und Erziehungswesens wird deshalb auch alle Kämpfe und Ziele der deutschen Kulturbewegung berücksichtigen müssen, und die Geschichte des deutschen Bildungswesens wird ein „verkleinertes Spiegelbild der deutschen Kulturgeschichte" sein.

Unter diesem Gesichtspunkt hat Friedrich Paulsen sein neuestes Werk „Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwickelung"[1]) betrachtet und dargestellt. Es war eine schwere Aufgabe, auf einem beschränkten Raum diese durch Jahrhunderte sich hinziehende Entwickelung so zu schildern, daß sie nicht nur für die Erkenntnis der Vergangenheit, sondern auch für die Einsicht in die Lage der Gegenwart und die Forderungen der Zukunft von Nutzen war, aber Paulsen hat diese Aufgabe in der bekannten vortrefflichen Art und Weise, die alle seine Arbeiten kennzeichnet, gelöst, und wenn auch eine solche Skizze, wie er selbst im Vorwort sagt, „notwendig des Reizes entbehren wird, den die mit breitem Pinsel ausgeführte bildhafte Darstellung des Zuständlichen und Persönlichen haben kann", so hat sie dafür den „Vorteil, daß sie die großen Richtlinien der Bewegung schärfer hervortreten läßt und zugleich dahin drängt, den Blick vorwärts zu wenden und jene Richtlinien in die Zukunft zu verlängern".

---

[1]) Friedrich Paulsen, Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwickelung. „Aus Natur und Geisteswelt", Bd. 100. 8°. 192 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1906. Gebd. 1,25 M.

Dieser Fassung seiner Aufgabe, die Geschichte des Bildungswesens in den Dienst der Bildungspolitik der Gegenwart zu bringen, entsprechend, hat Paulsen die Darstellung der frühesten Zeiten kürzer behandelt als die der späteren Zeit und der Gegenwart. Nach einer kurzen Charakterisierung der großen Epochen der europäischen Kulturgeschichte mit Rücksicht auf das Bildungswesen, wonach das klassische Altertum das Individuum für den Staat, das Mittelalter für die Kirche und die Neuzeit für sich selbst bildete und bildet, gibt Paulsen einen Überblick über die Erziehungsweise des Mittelalters. Diese ist ganz und gar von kirchlich-religiösem Wesen durchdrungen. Besondere Schulen gibt es nur für die Kleriker, diese empfangen und erteilen allein eine eigentliche Berufsbildung; die Mitglieder der anderen drei Stände, der Ritter, Bauern und Bürger, genießen nur eine Art Gastrecht in den klerikalen Anstalten, deren Lehrweise nach kirchlichen Grundsätzen geregelt, und deren Unterrichtssprache die der Kirche, die lateinische, ist. Das Ziel des Unterrichts ist die wissenschaftliche Erfassung der göttlichen Wahrheit, die in den heiligen Schriften offenbart ist, und die Beschäftigung mit Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie hat lediglich den Zweck, die Schüler auf das Studium der Theologie vorzubereiten.

Eine neue Epoche im deutschen Bildungswesen brach an, als nach dem Vorbilde der romanischen Länder im 14. Jahrhundert in Deutschland Universitäten und Stadtschulen gegründet wurden, und wenn auch in diesen Anstalten die Theologie noch den Lehrstoff beherrschte, so macht sich doch allmählich unter dem Einfluß der Aristotelischen Philosophie das Bestreben geltend, die Schulen von der kirchlichen Verwaltung zu lösen, und dies gelang in gewissem Grade durch die Ausstattung und Dotation der Universitäten und Stadtschulen durch weltliche Fürsten und durch die städtischen Behörden. Nachdem die weltliche Gewalt erst einigen Einfluß auf das Schulwesen erlangt hatte, ließ sie sich auch seine Förderung mehr als bisher angelegen sein. Neben den öffentlichen Stadtschulen, die vorzugsweise der Vorbereitung für die Universitäten dienten, entstanden bald auch Privatschulen, in denen den breiteren Bevölkerungsschichten deutsches Lesen und Schreiben gelehrt wurde, und man darf annehmen, sagt Paulsen, daß gegen Ende des 15. Jahrhunderts so gut wie jede Stadt ihre Schule hatte. Die staunenswerte Verbreitung des Buchdrucks war nur bei einer lesenden und lesebegierigen Bevölkerung möglich.

Mit dem Wiedererwachen des klassischen Altertums in der Zeit der Renaissance macht sich überall in Deutschland auch im Schulwesen das Bestreben geltend, mit den alten Überlieferungen zu brechen, das bisher geltende Schuldogma durch Vernunftgründe aus seiner festen Stellung zu verdrängen und an Stelle des leeren Formelkrams, den man jetzt verwirft und verspottet, einen neuen geistigen Lebensinhalt, einen Inhalt eigener Wahl zu setzen. Ein erbitterter Kampf zwischen der alten scholastischen und der neuen humanistischen Bildung entbrannte, ein Kampf, der schließlich zugunsten des Humanismus auf Universitäten und Schulen entschieden wurde. Da trat Luther auf, und die Wirkung seiner reformatorischen Lehren auf das deutsche Bildungswesen war zunächst niederschmetternd, denn Schul- und Universitätswesen waren immerhin noch so mit der Kirche verknüpft, daß der Umsturz der Hierarchie auch das Bildungswesen stark gefährdete. Auch der im Gefolge der Reformation ausbrechende Bauernkrieg trug viel dazu bei, den Besuch der Schulen und Universitäten herabzudrücken. Da war es Melanchthon, der praeceptor Germaniae, der dem leidenschaftlichen Haß Luthers gegen die Aristotelische Philosophie entgegentrat, und mit der zähen Energie seines Wesens behauptete, daß die neue Lehre ohne die Sprachen und ohne die Philosophie unmöglich gedeihen und sich erhalten könnte. Ihm hat das deutsche Volk die Rettung seines Bildungswesens aus jenem Zusammenbruch zu verdanken, in ihm offenbart sich der Geist, aus dem das neue protestantische Bildungswesen geboren wird: die Einheit evangelischer Lehre und humanistischer Bildung unter dem Schutze der weltlichen Obrigkeit. Vier Jahrzehnte hindurch ist Melanchthon für die Einführung und die Befestigung des umgestalteten Bildungswesens tätig gewesen, und eine ganze Anzahl von Schulen und Universitäten verdanken ihm ihre Neugründung, sehr viele ihre Erneuerung und Reformation. Außerdem hat er einen Lehrerstand für Deutschland herangebildet und eine Reihe brauchbarer Lehrbücher verfaßt; auch die Neuschöpfung der Fürstenschulen, ein bedeutsamer Schritt auf der Bahn vom mittelalterlichen Staat zum modernen Kulturstaat, ist auf seine sowie Luthers Anregung zurückzuführen.

Auch in den katholischen Gebieten Deutschlands wurde um diese Zeit eine Schulreform vorgenommen. Sie zeigte im ganzen dieselben Charakterzüge wie in den protestantischen Ländern und hat ohne Zweifel unter dem Einfluß der reformatorischen Vorgänge gestanden. Auf dem Gebiete des Bildungswesens haben die Jesuiten, die von

Anfang an darauf ein besonderes Augenmerk gerichtet haben, ganz Bedeutendes geleistet, selbstverständlich in Verfolgung ihrer besonderen Zwecke im Sinne und zum Nutzen der katholischen Kirche. Ihre Erfolge waren glänzend und stellten die der protestantischen Schulen bei weitem in den Hintergrund.

In den Erziehungsanstalten beider Glaubensgebiete behielt man die Strenge der mittelalterlichen Schule bei, der Hauptgrundsatz der Jugenderziehung war: „Lerne gehorchen!" und das Universalmittel der Erziehung und des Unterrichts blieb die Rute, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ihren Ruf als didaktisches Hilfsmittel beibehielt. Der Erfolg der neuen Schulreform war zunächst der, daß sich in diesem Zeitalter die große Spaltung zwischen „Gebildeten" und „Ungebildeten" vollzog, daß das deutsche Volk in eine gewisse Dumpfheit herabsank und eine Masse von unwissenden Laien darstellte, auf welche ein humanistisch gebildetes Gelehrtentum, das in lateinischer Sprache redete und schrieb, geringschätzig herabblickte.

Mit der Zurückdrängung der deutschen Sprache durch die lateinische war ein Niedergang der ersteren und ein Sinken des nationalen Selbstbewußtseins verbunden, und diese Umstände gestatteten später die große Verbreitung der französischen Sprache in Deutschland, die auf länger als ein Jahrhundert die herrschende Sprache der „Gesellschaft" wurde. So segensreich und befruchtend der Humanismus für die deutsche Kulturentwickelung gewesen ist — die Reformation der Kirche und die Umbildung des mittelalterlichen Feudalstaates in den modernen Kulturstaat ist ohne die Renaissance kaum denkbar —, so nachteilig war er zuerst für die allgemeine Volksbildung, auf die er trotz aller Schulreformen und trotz Erweiterung der gelehrten Bildung nicht gerade hemmend, aber wenig fortschrittlich einwirkte.

Während der Wirren der Religionskriege konnte von einer Entwickelung des Bildungswesens keine Rede sein, und die geringen Erfolge des Reformationszeitalters gingen zunächst wieder verloren. Erst der Westfälische Friede brachte eine Wandlung hervor, er bezeichnet das Ende der Herrschaft der Theologie und den Anfang einer neuen, durch wissenschaftlich-philosophische Ideen bestimmten Kultur und Bildung, deren Anfänge allerdings im Zeitalter der Renaissance gemacht und vorgebildet waren. Das Vordringen der mathematischen Wissenschaften und der Naturwissenschaften, die den Ausgangspunkt einer neuen Philosophie bilden, die Entwickelung der nationalistischen Denkweise, eine langsam fortschreitende Ver-

weltlichung und bedeutsame Wandlungen in der politischen und sozialen Welt verleihen dem Beginn des 18. Jahrhunderts ein neues Gepräge und lenken das Bildungswesen in ganz andere, dem Volkswohl ersprießliche Bahnen. Der Einfluß Frankreichs machte sich nun überall geltend. Das Bildungsideal des höfisch-modernen Mannes, das vorwiegend französischen Charakter trug, trat an die Stelle des abgeschlossenen Gelehrtentums der Renaissancezeit, und die veränderten Tendenzen, die eine höfisch-moderne Bildung anstrebten, kamen auch im Lehrplan der Schulen, so besonders der neugegründeten Ritterakademien, zum Ausdruck. Auch die Universitäten, die gegen das Ende des 17. Jahrhunderts aus verschiedenen Ursachen in Mißachtung gekommen waren, folgten der Aufforderung eines Leibniz und Thomasius, der neuen realistischen und gemeinnützigen Bildung Eingang zu gewähren.

Die höfisch-weltmännische Bildung entsprach indes dem deutschen Empfinden nicht in dem Maße, daß sie unbedingt überall in Deutschland Anklang gefunden hätte. Einerseits bildete sich eine Richtung in Verbindung mit einer damals auftauchenden Form des religiösen Lebens, mit dem Pietismus, aus, andererseits traten nationalgesinnte Männer und Vereinigungen in direkten Gegensatz zu der modern-höfischen Bildung. Die „Deutschen Sprachgesellschaften", deren Mitglieder sich in ihren Schriften der deutschen Sprache bedienten, gaben den Anlaß zum allmählichen Aufblühen einer deutschen Literatur, die ihre schönsten Blüten zur Zeit Lessings und Goethes entfaltete, und zur Benutzung der deutschen Sprache in der Gelehrtenwelt; Thomasius, Wolff, Kant u. a. schrieben in der Muttersprache. Hand in Hand mit diesen Bestrebungen zur Hebung des nationalen Bewußtseins gehen Bewegungen zur Verbesserung und zur Verallgemeinerung des Schulwesens, die von Ratichius und Comenius angebahnt, durch Francke, Gesner, Basedow und Campe rege gefördert wurden. Unter dem Einfluß von Rousseaus „Emile" wird das deutsche Erziehungswesen in neue Bahnen gelenkt.

Auf dem Boden dieser Strömung entstehen die Realschulen, die Volksschulen und die Seminare. Die Leitung und die Aufsicht über die Bildungsanstalten geht nun von der Kirche auf den Staat über, der eigene Behörden dafür einrichtet; die Unterstellung aller Lehren unter die Gesichtspunkte der Kirchenlehre schwindet, weltliche Unterrichtsfächer werden in überwiegender Zahl zugelassen, ein freieres Geistesleben entfaltet sich jetzt in der Schule und im Volke, und die Kreise, die von dem Einfluß des Bildungswesens erreicht

werden, dehnen sich immer mehr aus; durch die allgemeine Anwendung der deutschen Sprache als Unterrichtssprache wird das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft für Literatur und Theater, für Kunst und Wissenschaft und für das öffentliche Leben überhaupt erweckt und gefördert. Am Ende des 18. Jahrhunderts hat ein neuhumanistisches Kultur- und Bildungsideal den Sieg über das höfisch-französische am Anfang des Jahrhunderts davongetragen.

Im 19. Jahrhundert schreitet die Verstaatlichung des Schulwesens fort, die schulmäßige Bildung wird über immer weitere Kreise ausgedehnt, die Volksbildung gewinnt fortgesetzt an Boden. Es würde zu weit führen, wollte man in dem engen Rahmen einer Besprechung auch nur annähernd den reichen Inhalt der Kapitel, die Paulsen dem Entwickelungsgange der Bildung des 19. Jahrhunderts gewidmet hat, skizzieren, alles ist hier so knapp und so treffend charakterisiert, daß man ganze Absätze entnehmen müßte, um nur ein einigermaßen anschauliches Bild der Entwickelung zu geben. Der Zweck dieser Zeilen ist es ja nicht, den Inhalt des Buches von Paulsen in flüchtiger Skizzierung wiederzugeben, es sollte nur darauf hingewiesen werden, welche Fülle von geschichtlichem Material und von vortrefflichen Gedanken das Werk enthält, und es sollte eine Anregung gegeben werden, daß jeder, der sich für die Geschichte des deutschen Bildungswesens interessiert, das Buch in die Hand nimmt und eingehend studiert.

EINE NEUE REFORMATIONSGESCHICHTE

Von Dr. Hermann Barge in Leipzig

Staat und Kirche — diese beiden festumrissenen und festgefügten Institutionen — geben im Betriebe der heutigen Reformationsgeschichtsschreibung fast ausschließlich den Rahmen für Darstellung und Beurteilung der Ereignisse ab. Dabei besteht zwischen den Vertretern der politischen und kirchlichen Reformationshistorie — was einer großzügigen Gesamtauffassung nicht eben förderlich ist — in weitgehendem Maße Arbeitsteilung. Die Profanhistoriker beschränken sich im wesentlichen auf die Klarlegung der politischen Vorgänge und Zusammenhänge. Indem diese gerade im Reformationszeitalter sich bei ihrer internationalen

Verschlungenheit sehr kompliziert gestalten, hat die politische Historie mit der gründlichen Analyse der staatlichen und diplomatischen Beziehungen zweifellos eine große Forscherarbeit geleistet. Aber andererseits bilden die staatlichen Kämpfe jener Periode doch nur das Regulativ in dem Austrag des Kampfes zwischen den religiösen Ideen, die damals wie heute als der eigentlichste und tiefste Lebensgehalt jener Zeit anzusehen sind. Für die Beurteilung dieser religiösen Ideen selbst aber beanspruchen die Vertreter der Kirchenhistorie nach wie vor, die allein gültigen Maßstäbe aufzustellen. Damit aber macht sich eine engherzige konfessionelle Gesinnung breit, die einer vorurteilslosen Würdigung der religiösen Erscheinungen im Reformationszeitalter allenthalben im Wege steht. Mit nichten trifft dieser Vorwurf nur für die katholische Geschichtsschreibung zu. Wie oft hat man sich nicht auf protestantischer Seite über die Methode des Katholiken Janssen ereifert, deren er sich bedient, Luther und sein Werk herabzusetzen und zu verunglimpfen. Und in der Tat wird kein Unbefangener die Schliche billigen können, durch die Janssen an so vielen Stellen den klaren Tatbestand zu verwirren, aus weiß schwarz zu machen suchte. In Wahrheit freilich stößt man oft genug auf Proben der gleichen „methodischen" Behandlung des Gegenstandes bei Vertretern der lutherischen Kirchenhistorie. Und zwar unterliegen ihr in erster Linie weniger die geschichtlichen Erscheinungen des Katholizismus — sie sucht man mit überlegenem Wohlwollen zu analysieren — als diejenigen evangelischen Gedankenrichtungen und Persönlichkeiten, die im Reformationszeitalter zu Luther und seiner Lehre in Wettbewerb getreten sind[1]).

---

[1]) Ein artiges Stück Verketzerung nach Janssen'schem Muster findet sich in dem gegen meinen „Karlstadt" gerichteten Buche von Karl Müller, Luther und Karlstadt S. 77. Es handelt sich um die Frage, ob Karlstadt in geflissentlicher Geringschätzung der heiligen Zeichen im Abendmahl Hostien hat zu Boden fallen lassen. In meinem Karlstadt I 361 schrieb ich: „Während der Brotausteilung geschah es, daß zweimal eine Oblate zu Boden fiel. Karlstadt achtete wenig darauf und sagte: „Es liege, wo es wolle; daß man nur mit Füßen nicht darauf trete." Zu den Worten „zu Boden fiel" bemerke ich in der Anmerkung: „Natürlich durch Zufall! Eine willkürliche Verunehrung der Zeichen hatte Karlstadt in seiner Schrift „Von beiden Gestalten" aufs schärfste verurteilt. Bl. E.: „Wahr ist's, ßo einer den gesegneten wein mutwilliglich umbschuttet, das er sundiget vnd wurde des bluts Christi schultig."" — Das hält Karl Müller

Diese absprechende, geringschätzige Beurteilung der von Luther abseits stehenden Symptome einer evangelischen Religiosität mußte aber in steigendem Maße den Widerspruch aller derer herausfordern, für die das lutherische Kirchendogma, das sich auf Luthers Lehre von der Sündenvergebung und Rechtfertigung aufbaute, nicht den alleinigen oder auch nur wertvollsten religiösen Niederschlag jener Periode darstellte. In dem Maße, als sich das religiöse Empfinden von konfessioneller Gebundenheit befreite, wandte sich die Aufmerksamkeit gerade jenen Erscheinungen im Reformationszeitalter zu, die — obschon durch Katholizismus und Luthertum gleicherweise niedergehalten und in ihrer freien Entfaltung gehemmt — doch die Keime einer über die Enge des Konfessionalismus hinausweisenden religiösen Gesamtanschauung in sich bargen. Und je sorgfältiger und vorurteilsfreier der Historiker mit der Sonde unbefangener Quellenkritik an diese Erscheinungen herantrat, um so offenkundiger wurde, wie hoch die Schuttberge konfessioneller Verlästerungen im Laufe der Jahrhunderte angewachsen waren. Hier galt es — auch von aller persönlichen Anteilnahme abgesehen, die sich für die um ihrer Überzeugung willen schwer verfolgten Bekenner regen mußte —, eine notwendige Pflicht der geschichtlichen Gerechtigkeit zu erfüllen; den herkömmlichen Verunglimpfungen mußte mit Entschiedenheit entgegengetreten werden.

Diese Pflicht erstreckte sich vor allem auf die Gemeinschaften, die bereits vor Luthers Auftreten, im Mittelalter, Pflegstätten einer echten evangelischen Gesinnung gewesen waren. Den Lesern dieser Zeitschrift ist bekannt, daß ihr Herausgeber Ludwig Keller seine Kräfte in den Dienst der Aufgabe gestellt hat, die Vorurteile zu beseitigen, in denen die Vertreter der herkömmlichen Anschauung über die Waldenser und Brüdergemeinden des Mittelalters befangen waren. Obgleich diese in Zeiten des furchtbarsten hierarchischen Druckes oft genug in Wort und Tat bewährt, ja mit dem Tode besiegelt haben, was

---

nicht ab, als Motivierung für ein bald darnach erlassenes Gebot des Kurfürsten, mit dem Sakrament aufs ordentlichste umzugehen, unter Berufung auf den angeführten Vorfall, folgendes Urteil abzugeben: „Man muß an die Vorkommnisse denken, daß Karlstadt Hostien hatte auf den Boden fallen lassen und die Umstehenden aufgefordert hatte, sie nur liegen zu lassen.“ Überhaupt wimmelt Karl Müllers Buch von Entstellungen des Tatbestandes und Ungenauigkeiten.

sich heute als dauernder Lebenswert einer geläuterten christlichen Gesinnung darstellt, sind sie von der zünftigen Kirchenhistorie bis auf den heutigen Tag als „sonderbare Schwärmer" fast stets mit Achselzucken geringschätzig abgetan worden. Sie hatten es ja nicht zur Gründung einer mächtigen Kirchengemeinschaft gebracht! Und ihren Anschauungen fehlte der durchgearbeitete dogmatische Oberbau! Dazu natürlich vor allem der neue Lutherische „Religionsbegriff". Der alleräußerlichste Wertmaßstab des unmittelbaren, nach außen sichtbaren Erfolges wird an Bekundungen eines bei aller Schlichtheit heroischen religiösen Idealismus angelegt, der seiner Natur nach lediglich die innere Folgerichtigkeit, Bekenntnistreue und Keimfähigkeit als Beurteilungsmodus verträgt.

An altwaldensische Stimmungen knüpft das Täufertum der Reformationszeit an, für dessen geschichtliche Würdigung Keller gleichfalls viel geleistet hat. Andere — so namentlich Egli und Rembert — haben ihrerseits zur Aufhellung des so lange verfehmten Täufertums beigetragen, und es kann zugestanden werden, daß eine gerechtere Beurteilung der Täufer und ihrer religiösen Gedankenwelt sich Bahn gebrochen hat. Erst jüngst hat Ernst Tröltsch, der Hauptvertreter der religionsgeschichtlichen Schule in Deutschland, bei allem Vorbehalt, eine glänzende, zusammenfassende Würdigung der Religiosität des evangelischen Täufertums gegeben[1]).

Der unbefangenen Analyse des Täufertums und ihm nahestehender Denker (Sebastian Franck u. a.), setzte man seitens der lutherischen Theologen wohl um deswillen geringeren Widerstand entgegen, weil unmittelbare Beziehungen zwischen Luther und Täufern nur in geringem Grade vorliegen, und durch neue Ergebnisse der Forschung über die Täufer die herkömmliche Auffassung der Persönlichkeit und des Lebenswerkes Luthers nicht direkt erschüttert wurde. Dagegen suchte man eifersüchtig und leidenschaftlich alle Forscherergebnisse zu bestreiten, die dazu angetan waren, die zentrale Bedeutung der religiösen Leistung Luthers abzuschwächen und wesentliche Züge am überkommenen Lutherbilde als unzutreffend erscheinen zu lassen. In diesem Zusammenhange darf ich wohl auf mein Buch „Andreas

[1]) In dem Abschnitt „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit", in „Die christliche Religion" (Die Kultur der Gegenwart, I, 4°) 296 ff.

Bodenstein von Karlstadt" (2 Bände, 1905) hinweisen. Karlstadts Entwickelung vollzieht sich in fortgesetzter innerer Auseinandersetzung mit Luthers Lehrmeinungen, und da das Schicksal beide Männer als Lehrgenossen an derselben Universität Wittenberg zusammengeführt hatte, mußte der innere Gegensatz, in den sie zueinander gerieten, in persönliche Reibungen und Konflikte umschlagen. Daher ließ es sich nicht vermeiden, daß bei einer Schilderung des inneren Werdens Karlstadts auf Schritt und Tritt zu Luthers religiösen Ansichten und persönlicher Haltung im einzelnen kritisch Stellung genommen wurde. Eine objektive Prüfung des Tatbestandes ergab, daß — bei aller Anerkennung der überragenden Kraft und Größe der Persönlichkeit Luthers — doch auf sein Verhalten gegen Karlstadt tiefe, schwarze Schatten fallen. Gerade in der Gegnerschaft gegen diesen Widersacher, in dessen Seele sich ein edler, feuriger Enthusiasmus des Empfindens mit entschiedener Folgerichtigkeit des Denkens paarten, treten die mittelalterlichen Seiten in Luthers Wesen deutlich zu Tage. Indem er Karlstadt und seine Anhängerschaft geistig vernichtete, schaltete er aus seiner Kirche grundsätzlich eine Fülle lebendiger, entwicklungsfähiger und zielweisender Gedanken aus, und leitete damit selbst die innere Verarmung in die Wege, zu der das Luthertum — namentlich auch im Gegensatz zu dem kräftig pulsierenden Calvinismus — für die Folgezeit verurteilt war.

Für den Karlstadt-Biographen ergab sich demgemäß eine Aufgabe, die dankbar und undankbar zugleich war — dankbar, indem angesichts der groben Vernachlässigung, die bisher dieser geschichtlichen Materie widerfahren war, die großen Ergebnisse für den energischen Forscher — wie man zu sagen pflegt — auf der Straße lagen; undankbar, weil, in welcher Form er die Resultate seiner Forschung auch vortragen mochte, der entschiedenste Widerspruch der Kirchenhistoriker vorauszusehen war. In der Tat blieb die heftige Befehdung meiner Aufstellungen nicht aus. Aber eine nähere Prüfung des Buches, welches Karl Müller gegen meine Darstellung gerichtet hat, ergab, daß meine Ergebnisse die Feuerprobe einer den Buchstaben unter die Lupe nehmenden Detailkritik bestehen können.

So war auf Grund einer veränderten religiösen Bewußtseinsstellung und vertiefter psychologischer Zergliederung die übliche Auffassung über den Werdegang der deutschen Reformation,

wie sie, soweit ihre religiöse Seite in Betracht kommt, sich seit dem 16. Jahrhundert im ganzen unverändert behauptet hatte, in wesentlichen Stücken einer Korrektur unterzogen worden. Es konnte nicht ausbleiben, daß die neuen Forschungsergebnisse auch das Gesamtbild veränderten, welches in zusammenfassenden Darstellungen von der deutschen Reformation entworfen wurde. Schon von Bezolds vortreffliche Reformationsgeschichte — im Jahre 1890 erschienen — offenbarte, wie weit man selbst über Rankes Darstellung hinausgelangt war. Daß seitdem in der Durchforschung der neben Luther einhergehenden religiösen evangelischen Strömungen viel geleistet worden ist, haben wir oben angedeutet.

Dies Neue nun zu dem gesicherten Bestande des Alten in Verbindung zu setzen und in seiner Bedeutung nachdrücklich zur Geltung zu bringen, ist das Ziel, das sich Friedrich Thudichum in seinem Werke „Die deutsche Reformation 1517—1537" gesetzt hat, dessen erster Band jüngst erschienen ist[1]).

Thudichum blickt auf ein Leben und eine Tätigkeit von erstaunlicher Vielseitigkeit zurück. Durch seine Rechtsgeschichte der Wetterau hat er die rechtshistorische Forschung nachhaltig beeinflußt. Seinen Anregungen ist es zu danken, daß die deutsche Grundkartenforschung in Angriff genommen wurde. Hierzu gesellen sich staats- und kirchenrechtliche Arbeiten. Den eigentlichen Zentralpunkt seines literarischen Schaffens im letzten Jahrzehnt aber bildet die Beschäftigung mit den Gedankenrichtungen und geistigen Strömungen des Christentums, in denen urchristliche Idealität der Gesinnung, unbeeinflußt von konfessionellem Glaubenszwange und hierarchischen Machtgelüsten, sich durch die Jahrhunderte hindurch im Rahmen engerer, von den großen kirchlichen Bildungen abseits stehender Überzeugungsgemeinschaften behauptet hat. Von seinen auf die ältere Kirchengeschichte bezüglichen Forschungen haben wir an dieser Stelle nicht zu handeln.

Für die vorliegende Reformationsgeschichte hat Thudichum sich die Wege geebnet durch sein Werk „Papsttum und

---

[1]) Friedrich Thudichum, Professor der Rechte a. D. an der Universität Tübingen, „Die deutsche Reformation 1517—1537". I. Band: 1517—1525. Leipzig, Max Sängewald. 1907. gr. 8°. 614 S. 5 M. — Der zweite Band des Werkes soll noch in diesem Jahre erscheinen.

Reformation im Mittelalter 1143—1517", so daß er in jener sich ausführliche, einleitende Partien ersparen und seine Darstellung sogleich mit den Ereignissen des Jahres 1517 beginnen konnte.

Thudichum schreibt nicht nur für die Gelehrten; er wünscht, in die Breite zu wirken. Das bekundet schon der angesichts des Umfanges des Bandes erstaunlich billige Preis von 5 M., der jedem, welcher den reformationsgeschichtlichen Fragen Interesse entgegenbringt, seine Anschaffung ermöglichen soll. Das persönliche Moment gibt vielen Partien seines Werkes einen eigentümlichen Reiz: namentlich in der systematisch gehaltenen, mit zahlreichen Rückblicken auf die Vergangenheit durchsetzten Untersuchung über die einzelnen Reformforderungen und die seit 1520 darüber hervorgetretenen Meinungsverschiedenheiten wird es wahrnehmbar.

Aber die Annahme würde verkehrt sein, als ob der Verfasser das Augenmerk ausschließlich auf die ihm ans Herz gewachsenen religiösen Symptome des Reformationszeitalters gerichtet hätte. Vielmehr will er den Strom der geschichtlichen Entwickelung uns in seiner ganzen Breite vor Augen führen. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, hat Thudichum umfassende Quellenstudien getrieben. Gewiß wird man nicht behaupten können, daß die Stärke seiner Arbeit auf einer peinlich genauen Berücksichtigung aller bisherigen Detailarbeiten beruhe. Im einzelnen ist manches von ihm nicht mit herangezogen worden. So würden die Luthers Verhältnis zur Kurie betreffenden Abschnitte sachlich vollständiger ausgefallen sein, wenn Thudichum Kalkoffs gründliche und tiefgreifende Forschungen über Luthers römischen Prozeß berücksichtigt hätte. Aber dafür wirkt aller Orten erquicklich die Selbständigkeit, die in der Auswahl und Benutzung der von ihm herangezogenen Quellen zu Tage tritt. Ihr danken wir es, daß er uns an einer großen Zahl von Stellen neue Gesichtspunkte und Anschauungen vermittelt und die Aufmerksamkeit auf bislang arg vernachlässigte Zeugnisse hinlenkt. Auch theologischerseits ist jüngst dies erkannt und ausgesprochen worden. Schreibt doch G. Buchwald über den vorliegenden Band[1]): „Man darf sagen, daß Thudichums Werk, dessen Vollendung wir mit Spannung entgegensehen, eine bisher bestehende Lücke in trefflichster Weise ausfüllt. Es

[1]) In der wissenschaftlichen Beilage der „Leipziger Zeitung" No. 8 vom 22. Februar 1908.

stellt nicht die Reformationsgeschichte, um die Person Luthers gruppiert, dar, als Beiwerk zu einer Lutherbiographie, sondern es zeigt uns den Gang der Geschichte in seiner Gesamtheit und in dem Zusammenwirken aller Mächte geistiger und fleischlicher Art."

Die Unabhängigkeit von der herkömmlichen Gruppierung und Bewertung des Tatsachenmaterials verleiht Thudichums Werk sein charakteristisches Gepräge. Die Resultate der neuen Karlstadt-Forschungen hat er in weitgehendem Maße seiner Darstellung eingegliedert. Zum ersten Male in einer zusammenfassenden Reformationsgeschichte wird die originale Bedeutung Karlstadts im vorliegenden Werke hervorgehoben: er trat als erster und lange Zeit einziger Mitkämpe für Luther in die Schranken; seine Rastlosigkeit hatte zur wichtigen Folge, daß kein Stillstand im Kampfe eintrat; während Luthers Abwesenheit auf der Wartburg führte er die evangelische Bewegung in Wittenberg erfolgreich weiter; ihre Unterdrückung bedeutete für das Luthertum eine schwere Einbuße; vollends im Kampfe für eine freiere, geistigere Auffassung des Abendmahls vertritt Karlstadt zielweisende Gedanken.

Die Bedeutung des Johann von Staupitz pflegt von den Lutherbiographen — bei aller Anerkennung des wohltätigen Einflusses, den er auf Luther in dessen religiösen Entwickelungsjahren ausgeübt hat, — doch geflissentlich gering eingeschätzt zu werden. Bei Thudichum tritt im Anschluß an Kellers Forschungen zu Tage, daß Staupitz bis zu seinem Tode seinen Grundüberzeugungen getreu geblieben ist. Die Diktion der von ihm kurz vor seinem Tode gehaltenen Predigten, die von einer „gottliebhabenden Schwester" aufgezeichnet wurden, läßt erkennen, daß er in seiner religiösen Eigenart ebensowenig dem Katholizismus wie dem Luthertum einzureihen ist: „Gott wird dir's ins Herz sagen, was ihn oder was den Teufel gepredigt ist. Niemand vermag das Wort Gottes auszutilgen. Zu allen Zeiten wird es Gott ins Herz predigen und etlichen Menschen den Verstand geben, es selbst zu verstehen und recht zu predigen." Durchaus waldensisch klingt eine Äußerung Staupitzens über das Abendmahl: „Das gemeine Brot, welches hart wird, so daß man es nicht beißen mag, schimmlich und zuletzt zu Asche wird, das ist nicht eine Speise, welche dauernd ersättigt, sondern das Brot, welches der heilige Geist spendet, in Wirkungen des Geistes,

im festen Glauben an Gott, daß er uns zu Trost gesendet, geboren, gestorben und erstanden sei."

Über Erasmus schrieb ich vor einiger Zeit[1]): „Wollte man doch überhaupt die Werke dieses großen Vergessenen wieder lesen, anstatt sich bei allgemeinen Bewertungen seiner Person und seines Lebenswerkes zu beruhigen." Thudichum hat des Erasmus Werke gründlich studiert und ist darum in der Lage, die überragende geistige Bedeutung dieses Mannes weit nachdrücklicher uns vorzuführen, als es sonst zu geschehen pflegt. Besonders aus den dogmengeschichtlichen Ausführungen Thudichums am Schluß des Bandes erhellt, in wie vielen Fragen bereits vor Luthers Auftreten im Ablaßstreit Erasmus evangelische Gedanken ausgesprochen und verfochten hat.

So gehört das Buch Thudichums in die Reihe derjenigen literarischen Erscheinungen, die für eine unbefangene Beurteilung der deutschen Reformation die Bahn frei zu machen und den Bann zu brechen suchen, der durch einen einseitigen Lutherkultus der geschichtlichen Forschung auferlegt ist.

PROF. D. GERHARD TITIUS

Ordensmeister der Hauptloge Indissolubilis in den Jahren 1671 bis 1681

Aus den Urkunden des wiederaufgefundenen Gesetzbuchs der „Hauptloge Indissolubilis" oder der „Haupthütte der unzertrennlichen Freunde"[2]) läßt sich die Reihe der Ordensmeister vom Jahre 1580 an, wo sie durch den Grafen Heinrich von Schlick in Verbindung mit den Grafen Günther von Schwarzburg und Heinrich von Reuß begründet wurde, bis zum Jahre 1779, also beinahe zwei Jahrhunderte hindurch, mit ziemlicher Vollständigkeit feststellen.

Zunächst ist das Amt des Ordensmeisters mehrere Jahrzehnte hindurch, und zwar mindestens bis zum Jahre 1612, in den Händen des Grafen von Schlick geblieben. Graf Heinrich von Schlick

[1]) Historische Zeitschrift 1907, Bd. 99, S. 264.

[2]) Das Original des Ordensbuchs beruht in einem der Archive, die der Großloge Royal York in Berlin unterstellt sind.

war der Sohn Heinrichs II. und naher Verwandter jenes Hieronymus von Schlick, der bei den Zeitgenossen unter dem Namen der „Alchymist“ bekannt war und als solcher vielfache Anfeindungen erfahren hat. Die Entstehung dieses Namens versteht man, wenn man die Urkunden unseres Gesetzbuchs liest, unter denen sich eine solche vom Jahre 1612 findet, in der es heißt:

> „Die Stifter dieses Bundes und vorzüglich des IVten Grades . . . . haben sich bemüht, Gott aus den Werken der Natur zu erkennen.
>
> Ebendaher haben sie die *Scheidekunst* und *höhere Behandlung der Ersten* fleißig getrieben und sind oft glücklich gewesen, in das Innere der Natur einzudringen.
>
> Wie denn in der Haupt-Hütten Divinae Fraternitatis oder in der A . . . verschiedene Arbeiten der alten Meister aufbehalten werden.
>
> Daher es auch denen Meistern dieses Grades Pflicht ist, wenn sie in *Erforschung der Natur* glücklich sind, solches an den Ordens-Meister zu senden, der es untersuchen und zum Wohle des Bundes anwenden wird.“

Diejenigen, die die „Scheidekunst“ und die höhere Behandlung der Prima (Materia) übten, waren bei den Außenstehenden unter dem Namen der „Alchymisten“ bekannt, und so kam es, daß die Mitglieder der Ordensgesellschaften in Bausch und Bogen als Alchymisten bezeichnet zu werden pflegten.

Die Brüder dieses Grades, wurden nach den „Gesetzen der Brüder des Senats“ (Gesetzbuch Bl. 63 f.) erwählt. Sie besaßen eine A . . ., — das Wort ist durch drei Punkte abgekürzt — in der besonders wertvolle Dokumente bewahrt wurden, und diese A . . . ist uns unter dem Namen der Archa des „heiligen Schreins“ (Erz-Schreins) aus den Urkunden und Symbolen der Hauptloge der fruchtbringenden Freunde bekannt[1]). Es ist doch wohl kein Zufall, daß auch die „erwählten Brüder“ der Loge Friedrichs Friedenstal im Haag laut Protokoll vom 29. Januar 1637 eine heilige „Arche“ besaßen.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erscheint in unserem Gesetzbuch der Reichsvizekanzler J. C. von Boyneburg, der berühmte Freund unseres großen Leibniz, als Ordensmeister.

---

[1]) Näheres bei Keller. Die Großloge „Zum Palmbaum“ usw. in den M. H. der C. G. 1907, S. 189 ff.

Seit dem Jahre 1671 tritt uns als neuer Ordensmeister D. Gerhard Titius, Professor der Theologie in Helmstedt, entgegen. Wir besitzen von ihm folgende Urkunde, die uns durch das Gesetzbuch aufbewahrt ist.

Dr. Gerhardus Titius S. S. Theol. Prof.

in Academia Julia

Ordinis Fratrum Inseparabilium Praeses.

datum 30ten December 1671.

Da es zu guter Ordnung aller *Logen* viel beiträgt, wenn immer Jemand da ist, der nebst dem *Logen-Meister* vor das Wohl der *Hütten* sorgt, so verordne ich meines Amtes gemäß, daß in jeder vollständigen *Loge* oder der, wo mehr als drei Brüder sind, jedesmal ein *Resident des Ordens-Meisters* seyn solle, und da dieß schon den Logen-Meistern in ihrem Grade bekannt ist, seit vieler Zeit aber diese Stellen nicht besetzt gewesen, so sey es von nun an mir und meinen Nachfolgern Pflicht, darauf zu sehen, damit die alten guten Gebräuche unseres Bundes erhalten werden.

Was nun aber die Residenten betrifft, so müssen sie wenigstens den 2ten Grad haben, alsdann sind sie die 1ten zum 3ten.

In eröffneter Hütte sitzen sie dem L.-M. zur rechten Hand, sehen auf die Beobachtung der Gesetze, halten über Recht, Ordnung und gute Oeconomie.

Wenn ihnen der Ordens-Meister etwas übersendet, tragen sie solches entweder in der ältesten oder in der öffentlichen Loge vor, so wie sie dazu folgender Eyd verbindet:

„Ich N. N. schwöre zu Gott dem Allmächtigen und gelobe bei meiner Ehr und Wort, Treu und Glauben, daß ich als Resident des Ordens-Meisters in der Loge R. C. J. auf gute Ordnung sehen und Beobachtung der Gesetze halten, alles was ich in der ältesten Loge als deren Beisitzer höre, keinem von den niedern Graden entdecken, alle 4tel Jahre dem O.-M. oder wenn es nöthig noch eher volständigen Bericht von Allem, was bei dieser L. vorgeht, abstatten, die vom O.-M. übersendeten Briefe und Schriften seiner Verordnung gemäß

entweder in der ältesten L. des Senats oder in der öffentlichen L. vortragen, dem L.-M. Achtung und allen Brüdern Liebe erzeigen und der mir vom O.-M. ertheilten Instruktion in allem nachkommen, auch vor das Wohl des Bundes der Unzertrennlichen und eines jeden Bruders unermüdet sorgen will.

Dieß gelobe und schwöre ich: so wahr mir Gott helfe und sein heiliges Wort etc."

(gez.) 1) Christian Benjamin Seeliger Siles. J. C.
d. 15. May in ord: Res: receptus.

(gez.) 2) Friedrich Heinrich Quitmann Theol. C.[1])
d. 13. May 1779 in ord: Res: receptus.

Aus dem Gesetzbuch ergibt sich, daß diese Verordnung des Ordensmeisters Titius vom 30. Dezember 1671 noch im Jahre 1779 in Geltung war. Resident des Ordensmeisters bei der Loge Reverendae Confoederationis zu Halle war, wie die Unterschriften ergeben, zuerst Christian Benjamin Seeliger, der am 15. März 1778 Mitglied geworden war, und später der Kandidat der Theologie Friedr. Heinr. Quitmann, der am 13. Mai 1779 in den Orden aufgenommen war.

Gerhard Titius war eine in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland weit und breit bekannte Persönlichkeit. Geboren im Jahre 1620 zu Quedlinburg, hatte er zu Helmstedt, Jena und Leipzig studiert und war hier Hörer und Schüler Calixts geworden, der damals als Haupt und Führer der Synkretisten galt; man weiß, daß dieser Richtung auch der Große Kurfürst, Herzog Ernst der Fromme von Sachsen-Gotha, Joh. Valentin Andreae, J. A. Comenius und viele andere beigezählt wurden.

Diese „Synkretisten" — es war ein Scheltname, den die lutherische und calvinische Streittheologie erfunden hatte, um die Richtungen zu kennzeichnen, die den Ideen des Hugo Grotius und anderer großer Männer nahe standen — hatten ihre vornehmsten geistigen Stützpunkte gerade an denjenigen Hochschulen, wo um das Jahr 1680 Logen der Unzertrennlichen bestanden. So wirkte nach Ausweis unseres Gesetzbuchs zu Helmstedt seit 1680 die Loge R. V. F. A. (Rev. Vera Fratrum Amicitia), zu Jena die Loge R. O. F. C. (Rev. Optima

[1]) Diese Unterschriften sind eigenhändig vollzogen.

Fratrum Confoederatio), in Halle die Loge R. S. F. C. (Rev. Sincera Fratrum Confoederatio) usw., und zwar waren damals in Helmstedt ein Herr von Stein, in Jena Herr Ernst von Riedesel und in Halle der Oberstleutnant von Vietinghof als Logenmeister tätig[1]).

Gerhard Titius war, wie uns Gottfried Arnold in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte erzählt, ein Schüler des Professor D. Conrad Hornejus in Helmstedt, und als letzterer im Jahre 1649 starb, erhielt Titius die Professur, die Hornejus bis dahin bekleidet hatte.

Besonders nahe Fühlung hielt Gerhard Titius damals mit den Gesinnungsgenossen in Jena. Einer seiner dortigen Freunde namens Krüger sandte nach Helmstedt an Titius einen Bericht, in dem es heißt, daß alle Professoren in Jena der Sache Calixts aufs höchste gewogen seien; unter den Dozenten habe dem Schreiber der Professor Musaeus besonders wohlgefallen wegen seiner „Humanität" — man beachte diesen damals nicht eben häufig gebrauchten Ausdruck — und seiner gelehrten Diskurse.

Gerhard Titius war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, der sich selbstverständlich in vielen Fragen ganz auf dem Boden der überlieferten theologischen Schule und der Schulbegriffe bewegte oder doch diesen Begriffen anzupassen suchte. Zedler hat uns in seinem Universallexikon (1745) eine Liste seiner Werke aufbewahrt; wir notieren daraus die mannhafte Verteidigungsschrift für Calixt — es war ein Wagnis, für den vielgehaßten „Synkretisten" öffentlich in die Schranken zu treten, — die im Jahre 1657 zu Helmstedt unter dem Titel: „Abfertigung einer papistischen verläumderischen Schrift, so intituliert: Gewisse Relation, welcher Gestalt Georg Calixt, Professor zu Helmstädt, im Todtbett sich verhalten" erschien. Titius starb zu Helmstedt am 7. Juni 1681 im Alter von 61 Jahren. Es wäre erwünscht über ihn und seine Verwandtschaft mit seinem berühmten Zeitgenossen Johann Peter Titius (1619—1681) näheres zu erfahren.

Schon Ende August 1681 tritt uns in einer anderen Urkunde unseres Gesetzbuchs Adam von Kittlitz in der Stellung des Ordensmeisters entgegen.

[1]) Siehe MH. der C. G. 1907, S. 121 ff.

STIMME DER TRAUER

von

J. A. Comenius

Aus dem Böhmischen übersetzt

von

Franz Slaměník

Einleitung

Als infolge des Westfälischen Friedens der zum Bischof und Oberhirten der böhmischen Brüder erwählte Comenius erfahren hatte, daß seine Heimatländer Böhmen und Mähren von der Religionsfreiheit ausgeschlossen seien, und er eingesehen hatte, daß die Unität dem Tode geweiht sei, schrieb er in seiner Verzweiflung das ergreifende „Testament der sterbenden Mutter der Brüder-Unität".

In seiner furchtbaren Enttäuschung ist aber dem Oberhirten der Brüder-Unität doch noch ein Trost übriggeblieben: es war die seiner Obhut anvertraute Kirchengemeinde zu Lissa in Posen, denn diese Stadt wurde durch die unermüdliche Tätigkeit der Exulanten zu einer nicht geahnten Blüte emporgehoben. Als aber 1656 auch dieser Hauptsitz der Unität von Grund aus zerstört worden war, und der schwergeprüfte Comenius seine letzte Zufluchtsstätte in Amsterdam gefunden hatte, verfaßte er (in seinem 68. Lebensjahre) seine „Stimme der Trauer" (Smutný hlas), durch welche der verscheuchte Hüter an die zerstreute Herde seine letzten Ermahnungen richtet und von allen einen überaus wehmütigen Abschied nimmt.

Diese Schrift, die uns in das kummervolle Hirtenherz des Comenius tief blicken läßt, ist nicht minder ergreifend als das „Testament", denn hier findet der Verfasser — jeder menschlichen Hilfe bar — keinen andern Rat mehr als die vollständige Hingabe „an den alleinigen Willen Gottes, dessen Majestät ebenso groß ist wie seine Barmherzigkeit . . ." „Gottes Wille muß geschehen, nicht der unsere!" ruft Comenius. Das grenzenlose Unglück, das die Unität getroffen hat, ist nur eine Folge des „durch unsere Sünden verschuldeten Grimms Gottes". So resigniert sehen wir hier den letzten Bischof der Unität!

Die „Stimme der Trauer" erschien 1660 in Amsterdam und wurde 1757 (zugleich mit dem „Labyrint" und dem „Testament") bei Karl Friedrich Rellstab in Berlin nachgedruckt. Eine deutsche Übersetzung besitzen wir noch nicht, und da Fräulein Peřina bereits das „Testament" ins deutsche Gewand so trefflich gekleidet hat, glaube ich mit der deutschen Wiedergabe der „Stimme der Trauer" dem geneigten Leser einen Dienst zu erweisen.

Für die mir von Herrn Pastor Wilh. Bickerich zu Lissa i. P. hauptsächlich inbetreff mehrerer Bibelstellen zugekommenen wertvollen Winke sage ich meinen verbindlichsten Dank.

STIMME DER TRAUER

eines durch Gottes Zorn verscheuchten Hirten an die auseinander getriebene zugrunde gehende Herde

Seine letzten Ratschläge erteilend, nimmt er nunmehr von allen Abschied

Klagelieder Jerem. 4, 18:
Unser Ende kam heran, unsere Tage sind um, unser Ende ist gekommen

Amsterdam, MDCLX

Amos 8, 2. 3. 7. 9—10:

Das Ende ist gekommen über mein Volk, spricht Gott, ich will nicht fürder sein schonen. Und die Lieder in der Kirche werden wehklagen. Der Herr hat geschworen wider die Hoffart Jakobs: Vergessen werd' ich nicht all' ihre Werke. Die Sonne will ich um Mittag untergehen und das Land am hellen Tage finster werden lassen. Euere Feiertage will ich wandeln in Trauer und euere Gesänge in Wehklagen; das Trauergewand bringen über euere Lenden und über euere Häupter Kahlheit; das Land werde ich in Leid versetzen wie um den einzigen Sohn, und das Ende wird gleich sein einem bittern Tag.

Mich. 7, 9.:

Den Grimm des Herrn will ich tragen — denn ich habe wider ihn gesündigt — bis er meinen Handel schlichtet und mir Recht schafft.

Letzte Stimme des Wächters

1. Vom Ende des Festlandes[1]) rufe ich zu euch, zerstreute Herden der Schäflein Gottes, ich, euer an die Grenze des Landes verjagter,

[1]) Amsterdam. (NB. Sämtliche Fußnoten sind Anmerkungen des Übersetzers.)

trauriger, einsamer, verwaister Hirt. Ach, werden wohl noch einige von euch meine Stimme hören? Und ich, werde ich wohl noch die Stimme irgend eines von euch vernehmen in diesen furchtbaren, von uns nicht verstandenen Drohungen Gottes, die überaus schrecklich in Erfüllung gegangen sind?

2. Durch die ganze Dauer unserer letzten vor vier Jahren erfolgten Zerstreuung[1]), seit welcher Zeit ich durch persönliche Dienstleistung euch nicht mehr nützlich sein kann, versäumte ich nicht zu tun, was mir möglich war, indem ich für euch betete und einigen von euch meine Hand bot, anderen durch gemeinsame öffentliche Ermahnung und Tröstung (in der Vorrede zur kleinen Bibel[2]) und zu den heiligen Gesängen[3])), auch sogar durch Sorge und Hilfe in Not und Elend Beistand leistete. Alles dies tat ich im demütigen Vertrauen auf Gott und seine Güte, daß er in seinem gerechten Grimm gegen uns und das christliche Volk sich erweichen lasse und mit diesen letzten Schlägen gegen uns aufhöre.

3. Da jedoch bisher nichts anderes zu sehen ist als die Finsternis des Zorns und die uns von allen Seiten umgebende Gefahr noch ärgerer Dinge, ja sogar der vollständige Untergang: so kann ich nicht umhin, noch einmal und zwar zum letztenmal meine Stimme zu euch zu erheben, ihr lieben Kinder Gottes! Leihet mir noch einmal Gehör, und die Stimme meiner Sprache dringe euch zu Herzen, daß ich auf dieser Erde von euch meinen traurigen Abschied nehme, den unser barmherziger Gott im ewigen Vaterlande in ein fröhliches Wiedersehen wenden wird!

4. Ach, meine lieben Kinder, seid ihr euch alle auch dessen bewußt, was mit uns vorgeht? Wie grimmig nämlich auch über uns der Herr seine Drohungen in Erfüllung gehen ließ: „Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen“! Ach, geschlagen wurden wir und geschlagen sind wir, die Hirten eurer Herden, und ihr, unsere Herden, stobet auseinander und zerstreutet euch. Beide verdarben wir dann und gingen zugrunde. O, wie schwer muß unsere beiderseitige Schuld sein, daß der ewige Herr seinen Zorn auf uns beide dermaßen ausgeschüttet hat und noch immer unaufhörlich ausschüttet.

---

[1]) 1656, Zerstörung Lissas.

[2]) „Manualnjk“ vom Jahre 1658, ein der in Nürnberg in demselben Jahre herausgegebenen „Janua sive Introductorium in Biblia Sacra“ ähnlicher Bibelauszug.

[3]) Amsterdamer Gesangbuch (Kancyonál) vom Jahre 1659.

5. Seit vierzig Jahren[1]) beweinen wir unser böhmisches Zion, das der Zerstörung durch die Nachbarn preisgegeben wurde, und noch immer sehen wir uns nach Hilfe um, ob und woher sie uns der Herr senden werde. Aber ach, sie kommt noch immer nicht, denn auch bei uns ging in Erfüllung, was da steht: „Wir hofften auf Frieden, und es kommt nichts Gutes; auf die Zeit der Heilung und siehe, da kommt der Schrecken"! Und jedes Jahr mußten wir singen: „Die Ernte ist vergangen, der Sommer ist dahin, und wir sind nicht erlöst". (Jer. 8, 15. 20.) Und jetzt hören wir ein anderes, ein höchst trauriges Lied: „Das Ende ist gekommen über mein Volk, ich will ihm nichts mehr nachsehen". (Amos 8, 2.)

6. Ach, wußten und glaubten wir denn nicht, daß unsere Krankheit unheilbar sei? (Jer. 10, 19. 20.) „Siehe, es gibt keine Arznei und keinen Arzt mehr und die Tochter meines Volkes kann nicht geheilt werden." (Jer. 8, 22.) Schon ist die Axt dem Baume an die Wurzel gelegt, gefällt wurde er bereits, sein liegender Stamm wird behauen, und unsere Gebeine werden hingestreut zur Unterwelt. (Math. 3, 10. Ps. 141, 7.) Zerschlagen wurden wir wie ein Krug, den man nicht wieder ganz machen kann (Jer. 19, 10.), und zersprengt in Länder, welche unsere Väter nicht kannten. (Jer. 16, 13.) Herumgestoßen wurden wir unter den Völkern und wurden zum Spott, zum Sprichwort, zum Gerede und zum Fluche. Schwert, Hunger und Pest werden auch jetzt zu uns gesendet, damit wir vertilgt werden. (Jer. 24, 9. 10.) Weh uns, daß wir gesündigt haben (Kl. 5, 16.).

7. Das Klagelied des Jeremias über den Fall und die Zerstörung der Stadt und seines Volkes soll auch unsere Klage sein; denn ähnliches erdulden wir unserer Sünden wegen. Auch unser Zion ist bereits verlassen und verwaist (Kl. 1, 1.), und es ist niemand da, der es tröste. (v. 2.) Auch hier, wohin wir vertrieben wurden, finden wir keine Ruhe, denn unsere Verfolger ergreifen uns unter unseren Ängsten. (v. 3.) Unsere Feinde erheben ihr Haupt, unseren Widersachern geht es wohl. (v. 5.) Schwer haben wir gesündigt, darum wurden wir ausgeschieden wie unrein. (v. 8.) Er hat ein Feuer aus der Höhe in unsere Beine gesandt und hat uns zur Wüste gemacht. (v. 13.) Draußen mordet das Schwert, daheim (wo jemand noch von uns ist) ebenso der Tod. (v. 20.) Auch der Herr ist wie ein Feind geworden, er verschlingt uns und vermehrt in uns Trauer und Schmerz. (Kap. 2, 5.) Unsere

[1]) Nämlich seit 1620, Schlacht am Weißen Berge.

Augen vergehen vor Tränen, unsere Eingeweide beben, unsere Leber ergießt sich auf die Erde (v. 11.), denn groß wie ein Meer ist unser Elend und niemand vermag es zu heilen. (v. 13.) Wir sind diejenigen, welche die Qual unter der Rute des göttlichen Grimmes auskosten (Kap. 3, 1.), denn er hat uns getrieben und geführt in die Finsternis (v. 2.); umgeben sind wir von überaus widriger Bitterkeit (v. 5.), gesättigt mit Wermut, getränkt mit Galle (v. 15.) und gewälzt in Asche. (v. 16.) Mit Zorn hat er uns überschüttet, verfolgt und erwürgt ohne Schonung. (v. 43.) Die Wasser stiegen über unsere Häupter empor, darum sagen wir: Wir sind verloren. (v. 54.) Eine härtere Strafe traf uns als Sodom, das umgekehrt war im Nu, ohne lange Plagen. (Kap. 4, 6.) Den Geschlagenen durch das Schwert geschah es besser als uns, die wir Hungers sterben, jene wurden erstochen, unsere Qual hält an. (v. 9.) Mannigfaltig schüttete der Herr seinen Grimm über uns aus. (v. 11.) Wir irren in den Straßen der Welt herum und finden keine Ruhe. (v. 14.) Des Herrn Grimm zerstreute uns. (v. 16) Unser Ende kam heran, unsere Tage sind um. (v. 18.)

8. Unsere Mutter, die Unität der böhmischen Kirche, kann wahrlich sagen: Ich bin das verlassene Zion, das der Herr mit dichter Wolke seines Grimmes bedeckte, und dessen Herrlichkeit er auf die Erde warf. (Kl. 2, 1.) Ich bin die Witwe, die bei Esra den Tod ihres Sohnes beklagt. (4. Esra, 9. und 10.) Ich die betrübte Noemi, die in der Fremde Gemahl und Söhne verloren. (Rut I.) Ich die Maria, deren Seele lauter Schwerter verwunden. (Luk. 2.) Ich die Rahel, die ihre Söhne beweint und sich nicht trösten läßt, denn sie waren dahin. (Matt. 2.) Ich jenes Weib von Thekoa, von deren Söhnen die einen einander totschlugen, die übrigen mit dem Tode bedroht wurden. (2. Sam. 14, 2.) Ich das Weib des Manoah, das Söhne von der Art Simsons gebiert, die jedoch von den Philistern gefangen und gemordet werden. (Richt. 13. etc.) Ich sogar jene Mutter der sieben Maccabäischen Söhne und Märtyrer, die nach ihnen zuletzt auch getötet wurde. (2. Macc. 7, 41.)

9. Alle Unitäten der böhmischen Kirche[1]), in die wir seit zwei Jahrhunderten zerfielen, sind erloschen. Die unsrige, welche mit dem Lichte des Evangeliums und mit guter Kirchenordnung der Welt zu leuchten noch begierig ist, nahm ihres Leuchters wahr,

[1]) Worunter die evangelischen Konfessionen in Böhmen und Mähren überhaupt zu verstehen sind.

besorgte ihre Lampen, aber auch dieses Streben ist fruchtlos! Denn gegen den Herren gibt es keinen Rat, was er zerstört, läßt sich nicht halten. (Jer. 45, 4.) Unsere Lampen verlöschen doch, unser Leuchter fällt doch um! Und auch dieser Teil der Kirche, nachdem er zeitlebens dem Willen Gottes (durch zwei Jahrhunderte) gedient hat, ist dem Erlöschen nahe.

10. Als letzter Torhüter dieses Schafstalles wollte ich (meiner Pflicht gemäß) der Zerstörung doch noch immer Einhalt tun und statt der umgestürzten Säulen andere aufstellen, auf daß nicht alles mit mir zugleich zusammenstürze. Es wollte jedoch nicht gelingen, nicht weil es niemanden mehr gäbe (auch da kam es noch zu einer Sichtung), sondern weil wir dort angelangt waren, wie einst in Israel, wo nach Entziehung des Helden und Kriegsmannes, des Richters und Propheten, des Weisen und Ältesten, wie auch des Klugen und Beredsamen, Kinder geblieben waren. Und es drängte im Volke einer den andern und jeder seinen Nächsten. Trotzig lehnte sich der Knabe wider den Greis, der Geringe wider den Vornehmen. Sprach man nun zu jemand: „Du hast ein Kleid, sei Fürst über uns und wende ab das Unglück von uns", so antwortete er: „An diese Wunden lege ich den Verband nicht an etc." (Jes. 3, 1—7.)

11. Einige Jüngere erwiesen sich Gott und seiner uns älteren Söhnen der Unität von den Vorfahren zugekommenen Gnade undankbar, weil sie die alten guten Satzungen nicht beachteten, auf daß dieselben ihre Geltung behielten und an die Nachkommen überliefert würden, sondern trachteten, daß sie vielmehr mit uns allen untergingen. Jene berieten untereinander, wie sie nach Ausspannung aus dem Joche der Zucht Freiheit genießen könnten, wiewohl sie vorgaben, daß ohne die Synodalversammlungen es (ihrer Ansicht nach) keine Leitung mehr gäbe, und somit unter dem Vorwande, die Ordnung zu wahren, dieselbe zum Falle brachten. Sie bedachten nicht, daß der Herr, da er in ungewöhnlicher Ordnung mit uns handelt, auch zu einem außergewöhnlichen Verfahren (wofern es nur gut und heilig ist) Veranlassung gegeben hat.

12. Als ich bereits vor zehn Jahren unseren Nieder- und Untergang, wie auch den Umstand wahrgenommen hatte, daß andere Völker im Reiche, nachdem sie für sich selbst den Frieden erworben, uns verlassen und im Rachen des Antichrists für ewige Zeiten zurückgelassen hatten, schrieb ich das Vermächtnis der sterbenden Mutter, der böhmischen Brüder-Unität, die ihre Schätze anderen Unitäten und Völkern vermachte. Ich wußte wohl, daß niemand

schon deshalb stirbt, weil er über seine Habe die letztwillige Verfügung anordnet, jetzt sehe ich aber, daß es Gottes Wille ist, daß unsere Mutter ihr Testament durch ihren Tod bekräftige, denn (der Schrift gemäß), wo ein Testament ist, da muß der Tod dessen, der das Testament macht, geschehen. (Hebr. 9, 16.)

13. Wird man uns aber, die wir noch zurückbleiben und dem Tode unserer Mutter zusehen, damit, daß es Gottes Wille ist, entschuldigen? Nein! denn dieses anderweite Übertragen der Gnadenschätze geschieht deshalb, weil wir ihrer nicht wert waren und sie mißachteten. Das Reich Gottes wird von uns genommen und, wie Christus bezeuget, einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben hervorbringt. (Matt. 21, 43.) Und bei Esra spricht der Herr: Was soll ich dir tun, o Jakob? Gehorchen wolltest du nicht, o Juda! Ich wende mich an andere Völker und gebe ihnen meinen Namen, damit sie meine Gebote befolgen. Da ihr mich verlassen habet, werde auch ich euch verlassen, und wenn ihr um Barmherzigkeit flehet, werde ich mich verhärten. Denn nicht mich, sondern euch selbst habet ihr verlassen, spricht der Herr. Habe ich euch denn nicht gebeten, wie ein Vater seine Söhne, damit ihr mein Volk bleibet? Darum wird euer Haus verlassen werden, wie ein Strohhalm werdet ihr dem Winde preisgegeben, und euer Erbe wird einem kommenden Volke zuteil werden. (4. Esra 1.)

14. Unser Schicksal besteht nicht nur darin, daß wir verlassen sind, sondern daß uns auch schwere Wunden geschlagen wurden, durch die wir überaus schmerzlich getroffen sind. Darum weinet und wehklaget umsomehr alle, die ihr geholfen habet, den bitteren Schreckens- und Schmerzenskelch unserer Mutter durch euere Sünden zu füllen. Und glaubet nicht, daß dieses meine oder eines Menschen Stimme sei, es ist fürwahr Gottes Stimme. Höret: Ihr wurdet mir treulos, deshalb habe ich mein Haus verlassen, mein Erbe gemieden und dasjenige, was von meiner Seele so sehr geliebt wurde, gab ich in die Hände der Feinde. (Jer. 12, 7.) Alles wird öde und wüste werden, denn es gibt niemanden, der es zu Herzen nähme. (v. 11, 12, 13.) Und wieder: Was schreist du über deine Zerschmetterung und über deinen bitteren Schmerz? Habe ich dir doch solches getan deiner großen Missetat und deiner zahllosen Sünden wegen. (Jer. 30, 15.)

15. Und denke ja niemand, andere, nicht er, oder vielmehr unsere Väter hätten gesündigt, nicht wir, nach Art jener Blinden, die da sagen: die Väter haben Herlinge gegessen und die Zähne

der Söhne werden stumpf. Eine solche Verkehrtheit duldet der Herr nicht, denn er erklärt, daß um fremder Schuld willen niemand gestraft werde und ein jeder empfange, was er selbst verdient. (Ezech. 18, 2.) Besser ist es demnach, mit Daniel und der damaligen Kirche aufrichtig zu bekennen: „Wir haben gesündigt, ungerecht getan, gottlos gehandelt. Bei dir, o Herr, ist Gerechtigkeit, uns aber gebührt Beschämung des Angesichts.“ (Dan. 9, 5. 6. 7.)

16. Glaubet auch nicht, daß bloß unsere ehemaligen alten Übertretungen bestraft werden, als ob Gott der Herr so unversöhnlich wäre, daß er auch denen nicht vergeben wollte, die bereits aufhören zu sündigen. (Denn auf diese Art würde eine neue Blindheit in neuer Lästerung sich kund tun.) Neue, neue Sünden bringen neue Strafen und die Fortdauer der Schuld, die Fortdauer der Schläge mit sich. Die Schrift bezeugt abermals hinlänglich, daß Gott der Herr gezwungen wird zu schlagen und totzuschlagen, wofern sich die Menschen unter der Zucht nicht bessern. (Ezech. 6, 9.) Vergeblich habe ich euere Kinder geschlagen, die Züchtigung nahmen sie nicht an. (Jer. 2, 30.) Alle seid ihr mir zu Schlacken geworden. (Ezech. 22, 19.) Siehe, ich schmolz und prüfte euch, euere Schlacken schieden jedoch nicht von euch. (Jer. 9, 7.)

17. Auf euer Gewissen berufe ich mich, die ihr unsere noch immer zerstreute Herde bildet. Sehet euch selbst an und erinnert euch sorgfältig an alle euere Wege in der Verbannung! Habet ihr nicht auch da Gott mit eueren Sünden Mühe gemacht (Jes. 43, 24) und uns, euere Diener, betrübt, so daß wir unsere Pflichten oft mit Seufzen tun mußten, wiewohl wir euch versicherten, daß euch das keinen Nutzen bringen werde? (Heb. 13, 17.) Habt ihr zum Teil in euerer Zerstreuung besser gehandelt als die Israeliten in der ihrigen? Die heiligen Namen Gottes (um derentwillen ihr prahltet zu dulden) habet ihr entheiligt, daß man von euch sagte: Ist dieses das Volk des Herrn, das aus seinem Lande gezogen? (Ezech. 36, 20.)

18. Der Herr ist Zeuge gegen euch, und Zeugen sind wir, seine Diener, die zu euch redeten, ihr hörtet aber nicht, die euch ermahnten, aber ihr folgtet nicht, die euch baten, und ihr achtetet dessen nicht. Wir trugen euch aus den Schätzen (nicht den unseren sondern den göttlichen) Altes und Neues hervor, ihr beachtetet jedoch weder das Alte noch das Neue. Kurz: wir haben euch gepfiffen, und ihr wolltet nicht tanzen; wir haben euch geklagt, und ihr wolltet nicht weinen. (Matt. 11, 17.)

19. Ihr selbst werdet gegen euch zeugen, die einen gegen die andern, wie ihr euch gegenseitig durch Neid, Haß, Verleumdungen, Ränke, Bedrückungen verfolgt und durch ein unerbauliches Leben Anstoß erregt habt. Verstockte gibt es noch immer unter euch, die mit Betrug umgehen, die Erz und Eisen sind, die alle verderbt sind. (Jer. 6, 28.) Von ihnen kann man dasselbe sagen, was der Herr dort spricht: Der Blasebalg ist ausgegangen, das Blei ward im Feuer verzehrt; aber umsonst arbeitete der Schmelzer, denn das Böse ist nicht davon geschieden. Unechtes Silber seid ihr, denn der Herr hat euch verworfen. (Jer. 6, 29. 30.)

20. Aber wie? seid ihr allein schuld? Sind wir Hirten von aller Schuld frei? Alle haben geirrt, sagt Gott, Priester und Propheten. (Jes. 28, 7.) Mein Volk ist eine verlorene Herde, die Hirten lassen sie in der Irre gehen. (Jer. 50, 6.) Geschieht nicht auch jetzt Ähnliches? Werden diejenigen, die das Volk Gottes führen, nicht zu Verführern? Was nützt uns die Ausrede? Vielleicht waren auch wir nicht die wahren Timothei, die nicht das Ihrige, sondern das, was Christi ist, suchten (Phil. 2, 20), die Pauli und Silvani, die nicht nur das Evangelium, sondern auch ihre Seelen euch zu geben bestrebt waren. (2. Thess. 2, 8.) Gottes Stimme ist: Verflucht, wer des Herrn Werk lässig tut. (Jer. 48, 10.) Das ist Gottes Werk, daß wir an den glauben, den er gesandt hat (Joh. 6, 20), und wem das Werk eines Priesters anvertraut wurde, der erfülle sein Amt. (2. Tim. 4, 5.) Was Wunder demnach, wenn wir das Werk Gottes nicht recht erfüllten, und ihr dasselbe nicht recht empfinget, daß Gott nun uns beide mit diesem Fluche verfolgt?

21. Es bleibt kein anderer Rat als sich zu demütigen unter die gewaltige Hand Gottes. Aber auf welche Weise? In Worten? Mit grämlichem Antlitz wie Ahab? Nein, mit Herz und Tat! Und jedermann sage mit Paulus: Der vornehmste bin ich unter den Sündern. (1. Tim. 1, 15.) Und mit David: Ich bin es, der gesündigt hat; laß deine Hand sich wenden gegen mich und gegen das Haus meines Vaters! (1. Chron. 21, 17.) Ja sogar mit Jonas: Um meinetwillen kam dieser Sturm über euch, nehmt mich und werft mich in das Meer! (Jon. 1, 12.)

22. Bekennen wir also unsere Schuld auf beiden Seiten! Und zu Gott — der da spricht: Erkenne nur deine Missetat (Jer. 3, 13), item: Bekehret euch, ihr abtrünnigen Kinder (v. 14.) — rufen wir gemeinschaftlich: O Herr, da unsere Missetaten wider uns zeugen, erbarme dich etc. (Jer. 14, 7.)

23. Ich bekenne euch allen vor dem Antlitze Gottes, daß in Erwägung dieses Jammers mein Herz oft in mir zerfließt, so daß ich meine Seele ausschütte mit dem Rufe: Wo bist du hin, mein Jubeln? Wo seid ihr, meine einstigen Gesänge? (Ps. 42.) An den Weiden hangest du, meine Harfe. (Ps. 137, 2.) Der Jammer ist mein Gesang, und das beständige Wehklagen durch Tag und Nacht mein Frohlocken, wenn ich eine Stimme wie die einer Gebärenden höre etc. (Jer. 4, 31.)

24. Was soll ich noch weiter mir oder euch sagen? Christus sprach zu den Seinigen: Es ist das Licht noch eine kleine Zeit mit euch. Wandelt im Licht, dieweil ihr das Licht habt, daß euch die Finsternis nicht überfalle. (Joh. 12, 35.) Ich aber kann euch dies nicht sagen, denn unsere Sonne ist bereits untergegangen, unser Licht ist schon erloschen und erlischt. Was werden wir tun, wenn uns die Finsternis vollends überrascht?

25. Wenn jemand sagt: „Bisher pflegtest du uns zu trösten, jetzt benimmst du uns schon selber die Hoffnnng? O, wie wurden wir irregeführt durch diese Vertröstungen!“ — so diene ihm dies als Antwort: Ich höre ein solches Murren, frage jedoch vorerst, wer von uns allen ist so weise gewesen, daß er sämtlichen Züchtigungen Gottes auszuweichen verstanden hätte? Diejenigen, welche weder an die alten noch an die neuen göttlichen Tröstungen glaubten, und die entweder von vornherein im irdischen Vaterlande verblieben, oder, nachdem sie ausgewandert waren und die Hilfe nicht sofort erblickt hatten, wieder zurückkehrten — was haben sie dadurch gewonnen? Häufig auch das, daß sie ihre Seelen und Gewissen irregeleitet haben, und einige die Strafe Gottes gleich erduldeten. Einige von uns wollten nicht nach Ungarn oder Polen, es schien ihnen sicherer, in Deutschland zu bleiben — sind sie da gerettet worden? Wurden wir nicht alle heimgesucht, und erlitten wir nicht alle die Züchtigung, auch da, wo wir im größten Haufen versammelt waren und (im guten Glauben, Pella gefunden zu haben) am sichersten zu Werke gingen? Siehe, auch da wurden wir entdeckt und zu Falle gebracht, weil wir nicht besser als andere gewesen sind.

26. Wenn ihr saget: Auch da wurden wir durch diese Vertröstungen verleitet, daß wir uns nicht anders verwahrten, so antworte ich durch die Schrift: Bei Gott ist Stärke und Weisheit, sein ist, der da irret und der da verführet. (Hiob 12, 16.) Wenn Gott strafen will, verwirrt er, wie die Ratgeber, so auch die Richter (v. 17.), auch wenn es durch den Satan geschähe, wie bei Ahab

(I. Kön. 22.), so daß auch hier jedermann vorerst auf Gott Rücksicht nehmen muß. Allein es kommt vor, daß die Menschen auch durch wahrhaftige, jedoch schlecht aufgefaßte göttliche Reden verleitet werden, wie denn auch Jeremias sagt: Ach Gott und Herr, also hast du dieses Volk hintergangen, da du sprachest: Ihr werdet Frieden haben. (Kap. 4, 10.) Nicht, daß Gott den Unbußfertigen den Frieden wirklich versprochen hätte, sondern sie hatten, indem sie sich für bußfertig hielten, durch göttliche (sonst wahrhaftige) Verheißungen sich selbst irregeführt. Solle dies auch bei uns zugetroffen sein, so schieben wir die Schuld nicht auf Gott oder seine Diener, sondern auf uns selbst.

27. Dies veranlaßt mich, über diesen Gegenstand, den manche von euch als eine Täuschung ansehen, etwas zu sagen und zugleich Gott und euch darüber gleichsam Rechenschaft zu geben. Ich gestehe, daß ich nicht bloß auf das, was Gott in alter Zeit gesprochen und getan, gern achtgebe, wohl wissend, daß alles gewissermaßen auch uns betrifft, sondern auch seine jetzigen Taten und Fingerzeige beachte, da ich weiß, daß Gott der Herr immer derselbe bleibt und sich nicht ändert. Wenngleich wir uns in Betreff seiner Handlungen und deren Beurteilung zu irren pflegen, so neige ich zu der Ansicht, daß hier kein Betrug obwaltet, denn was Gott der Herr durch seine alten wahrhaftigen Propheten den Menschen offenbaren ließ, dasselbe und nichts anderes habe ich auch hier gesehen.

28. Und was ist es? Dieses Dreifache:

I. Das Eifern über die Sünden der Welt besonders zu den Zeiten, da die von der Kirche bestellten Diener und Priester diesen zu steuern entweder aus Lässigkeit nicht gewillt sind oder auch aus Unwissenheit nicht vermögen oder aber infolge der von den Tyrannen angeordneten Aufhebung ihrer Ämter nicht imstande sind.

II. Die Verkündigung der Strafen und Plagen für Sünden, welche nicht bereut werden, ferner, worin die Plagen bestehen und woher sie kommen sollen.

III. Gnade für die Bußfertigen oder, nachdem die grimmige Züchtigung aufgehört haben wird, wenigstens für die Übriggebliebenen.

Dieses Dreifache findest du bei allen Propheten Israels, so du sie lesen willst. Lies gegenwärtige ähnliche Weissagungen Gottes (solcher Leute, die durch einen besonderen Drang etwas Ähnliches, das in dem Buche „Licht in der Finsternis“ enthalten ist, ohne ihren Willen und über ihren Verstand hinaus gesprochen oder

geschrieben haben), und du wirst verwandte Dinge gewahr werden.

29. Wofern irgend etwas inbetreff der Personen oder Gegenden und Länder nicht übereinzustimmen scheint, so gab uns Gott eine Erklärung, nach der nicht alles, was Gott verkündet hat, auch wirklich eintrifft und warum es nicht zutrifft. (Schlage im Buche Jeremia das XVIII. Kap. nach, und du wirst sie finden.) Wenn demnach etwas nicht in Erfüllung geht, so konnte es bei mir nicht so viel Geltung haben, als der unveränderlich feststehende Hauptteil auch in diesen neuen im göttlichen Namen geoffenbarten Reden.

I. Daß die jetzige Welt, wenn sie auch mit christlichem Namen sich verhüllt, ebenso verdorben ist wie die erste Welt, wie Sodom, wie Aegypten, wie jenes falsche Jerusalem, wie Babylon.

II. Daß Gottes Plagen nicht kleiner sein werden als ehedem.

III. Daß einst, wenn der Zorn sich ausgelassen hat und die Welt der Gottlosen gestürzt ist, Gottes Barmherzigkeit wieder zum Vorschein kommen und die Kirche nach ihrer jammervollen Heimsuchung abermals wie Gottes Paradies aufblühen wird.

30. Wenn ich daran glaube, und wer immer von euch, meine Lieben, und von den andern Christen daran glaubt, so irren wir uns ebenso wenig, als diese Dinge in dem ewig unverrückbaren Worte Gottes fest gegründet sind. Ein Irrtum kann bloß darin bestehen, daß wir Menschen zwischen einzelnen Zeiten und Dingen nicht immer zu unterscheiden wissen, und daß wir infolge unserer übermäßigen Gier nach guten Dingen nur auf das, was versprochen wird, und nicht auf das, womit gedroht wird, achthaben und nur jenes erhaschen wollen. Und wenn dann der Gang der Dinge ein anderer wird, als wir ihn aufgefaßt haben, so irren, schwanken, trauern, zweifeln wir.

31. Sollten nun auch wir uns da irgendwie geirrt haben, oder irren wir vielleicht noch, dann ist nicht Gott schuld daran, sondern wir selbst. Unser unreifer Verstand (der die Sprache Gottes anders deutet, als sie gemeint ist) hat uns für einen falschen Propheten zu gelten. So erwarteten wir bisher nur die angenehmen Verheißungen, aber die überaus schrecklichen Stürme des Grimms stellten wir uns kleiner vor, da wir glaubten, daß Gott die schweren Strafen uns und den Feinden erlassen werde. Daß kein Nachlaß erfolgt, begreifen wir jetzt, indem wir das Ende voraussehen.

32. Das Gesagte läßt sich in folgenden zwei Punkten zusammenfassen: Erstens kann der Herr bei seinen Dingen und Ratschlüssen unsere Torheit zwar vertragen, aber zu den vorsätzlich Abtrünnigen

spricht er: Sehet, ihr Verächter, wundert euch und staunet; denn ein Werk geschieht in eueren Tagen, das niemand glaubet, wenn man's erzählt. (Hab. 1, 5. Ap.-Gesch. 13, 41.) Zweitens muß die Wahrhaftigkeit Gottes und die Lügenhaftigkeit der Menschen (Röm. 3, 4.) nicht nur den abtrünnigen Verächtern, sondern auch denjenigen Aufrichtigen, die das Werk und die Sprache Gottes unkundig deuten, erst durch die Tat selbst gezeigt werden — dem Worte Gottes gemäß: Diesmal werdet ihr's verstehen. (Jer. 30, 24.)

33. Darum will ich euch alle, die ihr aufrichtig Gott fürchtet, bitten und nochmals, nunmehr zum letztenmal bitten: Werdet keine Verächter der Werke Gottes, auch nicht vorschnell in der Beurteilung einer Sache, bei welcher der Irrtum so leicht möglich ist, daß dabei auch die Weisesten und Frömmsten schwer sündigen, wie dies bei den jüdischen Bischöfen (welche die Propheten, Christum und die Apostel gemordet haben) ersichtlich ist. Besser gar nicht urteilen, als Unrechtes tun, nämlich, die Gräber der alten Propheten schmücken, die neuen aber ermorden und so das Maß unserer Väter immer erfüllen.

34. Schließlich aber, wofern jemand sich entscheidet, auf die neuen Fingerzeige Gottes (wegen der dabei vorkommenden Unsicherheit[1]) nicht zu achten, so halte er wenigstens hinsichtlich der alten göttlichen Drohungen und Verheißungen und in Anbetracht dessen, was die Rechte Gottes noch heute tut, seine Augen und Ohren nicht zu, sondern erhebe sein Haupt und beurteile, was mit der Welt vorgeht, und wie das allgemeine Feuer des göttlichen Grimms alle christlichen Völker ergreift und so überhand nimmt, als wollte es alles verschlingen. Erwäget, was da vorgeht, und warum es geschieht.

35. Namentlich deshalb, weil der Herr, bei seinem Hause beginnend, uns zuerst vor den Augen der Völker geschlagen hat, damit sie sich das fremde Beispiel zur Lehre dienen ließen und klüger handelten. Sie beachteten dies jedoch nicht. Er rief zu den Völkern der Erde auf mannigfache Art, aber sie bemerkten es nicht; auch durch Wundertaten, aber sie schenkten ihnen keinen Glauben; er ließ auch Zeit zur Buße (gleichwie jenen sieben Gemeinen in der Offenbarung), doch vergeblich. Er schlug auch kleinere Wunden, aber sie bekehrten sich nicht. (Amos 4.) Schon damals griff er zur Zuchtrute, die Ägypter ließ er mit Ägyptern zusammentreffen,

[1]) Man sieht daraus, daß der Glaube des Comenius an die „neuen Propheten" (Kotter, Poniatowska, Drabík) doch nicht ganz ohne Skrupel war.

einen Freund gegen den anderen, ein Reich gegen das andere streiten. (Jes. 19, 2.) Ein großes Getümmel ist unter allen Einwohnern des Landes und Volk streitet wider Volk und Stadt wider Stadt, weil der Herr sie alle verwirrt mit allerlei Bedrängnis. (2. Par. 15, 5. 6.)

36. Wollt ihr wissen, warum dies geschieht, warum Gott von seinem (christlichen) Volke Frieden, Gnade und Barmherzigkeit hinweg genommen hat, prüfet die Schriften. Ihr findet, daß die allerorts überhandnehmenden Sünden Gott nötigten, den Unflat der Töchter Zions abzuwaschen und die Blutschuld Jerusalems zu säubern. (Jes. 4, 4.) Alle die Klagen sämtlicher alten Propheten kommen jetzt über uns, da das Volk, welches Gottes Volk sein will (Evangelische und Nichtevangelische), das Joch zerbrochen und die Bande zerrissen hat (Jer. 5, 5.), ärger handelnd als die Heiden. (2. Par. 33, 9.) Es gibt keinen Gerechten, keinen Aufrichtigen mehr, alle fingen an, Böses zu tun mit beiden Händen, Fürst, Priester und Richter, und die Vornehmsten sprechen und handeln verkehrt und werfen alles über den Haufen. (Mich. 7.)

37. Siehe, ein Sturmwind des Herrn gehet aus mit Grimm, ein Wetter drohet über der Gottlosen Haupt. Nicht wehret der Herr seinem grimmigen Zorne, bis er getan und erfüllt hat seines Herzens Gedanken. (Jer. 30, 23.) Siehe, der Herr wird das Land entblößen und verwüsten und wirft um, was darinnen ist, und zerstreut seine Einwohner. (Jes. 24, 1.) Das Land stehet jämmerlich und verdirbt (v. 3.), wehklagen wird und fallen der Erdkreis, die hohen Völker nehmen ab. (v. 4.) Denn auch das Land ist entheiligt von seinen Einwohnern. (v. 5.) Darum frißt der Fluch das Land, darum verdorren seine Einwohner und der Menschen bleiben wenige übrig. (v. 6. etc.) Schrecken und Grube und Schlinge über euch, Bewohner der Landes. (v. 17.) Wer vor dem Geschrei des Schreckens flieht, wird in die Grube fallen, und wer der Grube entkommt, wird von der Schlinge gefangen; denn die Schleusen in der Höhe tun sich auf und die Grundveste der Erde erbebet. (v. 18.) Zertrümmert wird die Erde und zerschmettert durch ein großes Beben. (v. 19.) Die Erde wird taumeln, denn schwer liegt auf ihr die Missetat. (v. 20.) Und was dergleichen mehr zu finden ist in allen Propheten, all das trifft auf unsere gott- und zügellosen Zeiten zu. Dies alles könnt ihr euch selbst zu Gemüte führen, lesen, erwägen und zu Herzen nehmen, und ich ermahne und bitte euch, daß ihr es ja alle tuet.

38. Was tun wir nun in solchen stürmischen Zeiten? Wenn der Herr ins Gericht geht mit seinem Volke durch Schwert und Feuer? (Amos 7, 4. Mich. 6, 2.) Wenn er Gericht halten will mit allem Fleisch und die Gottlosen dem Schwert übergeben (Jer. 25, 31.) und ausrotten den Gerechten mit den Gottlosen? (Ezech. 21, 3.) So er auftut seinen Schatz und die Waffen seines Zorns hervorbringt. (Jer. 50, 25.) Und wenn die Plage gehen wird von Volk zu Volk und ein Unwetter von den Enden der Erde (Jer. 25, 32.), und man ruft Verderben über Verderben und Verwüstung eines Landes nach dem anderen (Jer. 4, 20.): was wird man, sage ich, dann tun?

39. Den Rat, welchen ich bei meinem Gott für mich und euch gefunden habe (denn nur dort und nicht anderwärts ist er zu suchen), lege ich vor meine und euere Augen. Höret meine letzte Belehrung! Acht Ratschläge biete ich euch:

I. Nicht erschrecken bis zum Kleinmut und zur Verzweiflung.
II. Zurückweichen an verborgene Orte.
III. Den Trost in Gott und seinem Worte suchen.
IV. Gott um Schutz inbrünstig anrufen.
V. Fest vertrauen.
VI. Jedoch auf Leben und Tod gefaßt sein.
VII. Und dann sich rüsten, indem man alle weltlichen Dinge verläßt und gemeinsam Abschied nimmt.
VIII. Und mit Trost siegreich sterben.

40. Vom Nichterschrecken spricht Gott: Ziehet heraus, mein Volk, und errette ein jeglicher seine Seele vor dem grimmigen Zorn des Herrn. Und daß ja nicht weich werde euer Herz, und ihr euch fürchtet vor dem Gerüchte, das man höret im Lande in diesem und im andern Jahre, und die Bosheit herrschet im Lande, und wird ein Herr wider den andern sein. (Jer. 51, 45. 46.) Ich meine nicht, daß wir Klötze sein, die weder Grimm noch Schläge fühlen, sondern daß wir, die Ereignisse vernünftig beurteilend, Gott den Herrn in unseren Herzen heiligen sollen. (Jes. 8, 13.) Wenn Gott als gerechter Richter die Welt der Gottlosen unter Wasser setzt, Sodom zerstört, Jericho erstürmt, Babylon durch den Lärm der Völker erobert etc., so können wir dies nicht anders ansehen, als daß der Herr kommt, zu richten das Erdreich. (Ps. 96, 12.) Fressend Feuer geht vor ihm her und um ihn her ein starkes Wetter. (Ps. 50, 3.) Da es jedoch unser Herr ist, so erschrecken wir nicht allzusehr, wenn gleich die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer sänken. (Ps. 46.)

41. Was die verborgenen Orte und deren Aufsuchen betrifft, so gibt uns Gott hierüber selbst folgenden Rat: Geh hin, mein Volk, in deine Kammer und schließ die Tür nach dir zu; verbirg dich einen kleinen Augenblick, bis der Zorn vorübergehe. Denn siehe, der Herr wird ausgehen von seinem Ort, heimzusuchen die Missetat der Einwohner des Landes. (Jes. 26, 20.) Wer vor Gott fliehen will, (wie Jonas), der fliehe nicht, da es keinen Ort gibt, wohin er sich wenden könnte (Ps. 139, 7. Am. 9, 1.); wer aber vor der Wut der Menschen fliehen kann und es nicht tut, der versucht Gott.

42. Wenn demnach die böse Welt mit Wasser überflutet wird, tretet ihr Noahs in die Arche, die euch der Herr zeigen wird, und wenn über Sodom Feuer und Schwefel regnen wird, so fliehet ihr Lots in die euch gewiesenen Berge oder bittet euch aus ein Segor, welches für euch bewahrt worden ist. Stürmt ein Pharao mit seinem Heere, fliehet in die Wüste, und wenn er euch nachsetzt und ihr vor euch nur das Meer und seitwärts steile Felsen sehet, so rufet zu Gott, der auch in der Unwegsamkeit euch den Weg zeigen und den Abgrund spalten kann.

43. Will der Herr dir ein unterirdisches Versteck zeigen, nämlich das Grab, empfange auch dies als eine Gnade und begib dich in dieses dir zugewiesene Stübchen mit Beruhigung; denn Gott der Herr hat dies wiederholt seinen Heiligen getan, daß er sie, damit sie das nachfolgende Übel nicht sehen, durch das Schwert tötete, wie es dem frommen Könige Josias geschah (2. Kön. 22, 20.), weil zu solchen Zeiten der Tod mehr erwünscht ist denn das Leben (Jer. 8, 3.) und man mit Elias rufen kann: Es ist genug, so nimm nun, o Herr, meine Seele! (I. Kön. 19, 4.)

44. Daß in so schlimmer Zeit der Trost im Worte Gottes zu suchen ist, macht David kund, indem er sagt: Wo dein Gesetz, o Herr, nicht mein Trost wäre, ich würde vergehen in meinem Elend. (Ps. 119, 92.) Und im 46. Psalm wird gesagt, daß, wenn auch die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer fielen etc., die Stadt Gottes mit ihren Bächen und Quellen fein lustig bleiben wird.

45. Ich ermahne euch, meine Lieben, die ihr an verborgenen Orten euch aufhaltet, daß ihr euch befleißigt der Lesung und Erforschung der heiligen Schriften, um zu begreifen, was und warum es geschieht, und welch ein Ende alles nehmen muß. Daß nämlich jetzt die vorhergesagten Zeiten gekommen sind, in welchen die Ausgießung der sieben Schalen, der letzten Plagen Gottes, erfolgt (Off. 15, 1.), und die Zeiten der letzten großen Ernte, da die Erde

zum Schnitt reif geworden ist (Off. 14, 15.), und die Zeiten der großen Trübsale, dergleichen vom Anfang der Geschöpfe nicht gewesen sind, wie der Herr in Vorhersagung dieser Zeiten spricht (Mark. 13, 19.), nämlich solcher Zeiten, in denen das jetzige Christentum, des Neuen Testaments falsches Jerusalem, nachdem es Christum neuerdings gekreuzigt, den Zorn Gottes gegen sich geweckt hat, so daß die von Gott gesandten Vespasiane ausziehen, um dasselbe zu verderben; daß es überhaupt die letzte Erschütterung des Himmels und der Erde ist, damit die Völker zu dem von allen Völkern Ersehnten kommen. (Agg. 2, 7.)

46. Daß in solchen Zeiten zur Abwendung des Zorns inbrünstige Gebete mit Fasten nötig sind, dafür finden wir in der Schrift häufige Gebote und Beispiele. Unsere frommen Väter haben demnach gleich zu Beginn unseres Exils Gebete und Fasten für jeden Freitag angeordnet. Da es nun sicher ist, daß dies von vielen nicht befolgt wurde, wodurch sie den Zorn Gottes doch auch mildern konnten, so will ich als der Letzgebliebene mir selbst und euch, den Überresten, ein stetiges Fasten und Beten ankündigen! Ob vielleicht der Grimm Gottes sich doch noch besänftigen ließe. Sehet, leset, erwäget und führet euch zu Herzen, was Gott der Herr in seinem Worte wiederholt gebietet, und was es bedeutet (Levit. 23, 29.): Wer seinen Leib nicht kasteiet, wird ausgerottet werden. Und wie der König von Ninive mit den Seinigen das auf ihn eindringende Verderben von sich abgewendet, davon im Jon. 3.

47. Es rufe also ein jeglicher von euch zu Gott und zwar voller Vertrauen, er halte sich wie Jakob an Gott, ringe mit ihm und lasse ihn nicht, bis daß er erhöre und helfe. Darauf bezieht sich die Verheißung Gottes: Rufe mich am Tage der Not, und ich will dich erretten. (Ps. 50, 15.) Und lasse dich nicht abwenden durch die Drohung Gottes: Wenn sie auch zu mir schreien ich will sie nicht erhören (Jer. 11, 11.), wenn sie auch fasten, ich werde nicht hinsehen, sondern vertilgen will ich sie durch Schwert, Hunger und Pest. (v. 12, 14.) Dies sagt der Herr gewiß nicht von seinen aus Schwachheit fallenden, sondern von absichtlich gottlosen Kindern. Wenn diesen auch weder Moses noch Samuel durch ihre Fürbitte helfen können (Jer. 15, 1.), so errettet ein jeglicher[1]) wenigstens seine eigene Seele, wenn er inbrünstig betet. (Ezech. 14, 14.)

---

[1]) Nämlich nicht von den gottlosen Kindern, sondern von den in ihrer Mitte lebenden Gerechten.

48. Darum höret auch ihr, meine Lieben: Gekommen sind die Tage der Trübsal, von denen euch erlösen wird euer Herr. Fürchtet und zweifelt nicht, denn Gott ist euer Führer. (Esra 16, 75.) Werdet ihr auch jetzt noch fliehen müssen, so vertrauet, daß die Schutzwolke euch vorangehen und nachfolgen wird, wie er einst sein Volk aus Ägypten führte, und daß der Engel des Herrn in der Wüste euch begleiten wird, wie einst Elias, bis an den Berg Horeb, wo der Herr für euch eine Höhle finden wird. (I. Kön. 19, 8. 9.)

49. Sollte jemand auch in der Höhle erspäht und umzingelt werden wie David von Saul, so ist auch da nicht zu verzweifeln, sondern zum Herrn zu rufen, der immer die Macht besitzt, die Philister von rückwärts auf Saul loszulassen. Geriete jemand in die Gefangenschaft, so kann Gott einen Abraham senden, der den Lot wieder befreit. Und fiele auch Simson in die Hände der Feinde, von denen er geschwächt, gebunden und geblendet würde, so ist Gott immer noch mächtig, ihm die Kraft zurückzugeben, damit er sterbend mehr Feinde erschlüge als zu seinen Lebzeiten.

50. Ja wenn einer auch mit dem ungehorsamen Jonas in das stürmische Meer geworfen würde, auch dort verzweifle er nicht, sondern rufe aus der Tiefe des Grabes, denn der Herr besitzt die Macht, auch da ohne Schaden herauszuheben auf ein festes Ufer. Desgleichen wer in den Feuerofen geworfen wird, braucht die Hoffnung nicht zu verlieren, denn der Herr vermag selbst die Flamme zu kühlen und durch Feuer ebenso wie durch Wasser ohne Schaden zu geleiten.

51. Wenn aber wiederum der Wille des Herrn über Tod und Leben ein anderer wäre (wenn er nämlich durch unsere Standhaftigkeit und unser Märtyrertum verherrlicht werden wollte, indem er uns ins Wasser sinken ließe, bis wir ertränken, uns brennen ließe, bis wir verbrennen, uns verderben, bis wir verdürben), dann wäre eben Ergebung erforderlich, d. h. Verzicht auf den eigenen Willen und vollständige Hingabe an den alleinigen Willen Gottes, dem Beispiele Davids gemäß, der fliehend sprach: Werde ich Gnade finden vor den Augen des Herrn, so wird er mich zurückführen; spricht er aber zu mir: Du gefällst mir nicht, so bin ich hier, er tue mit mir, was ihm wohlgefällt. (2. Sam. 15, 25.) Und gemäß dem Sohne Gottes, der auf sein Antlitz fallend rief: Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch von mir; doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst! (Matt. 26, 39.)

52. Dies ist mein letzter, bester und euch allen, ihr lieben Freunde Gottes, nützlichster Rat: Übergebet euch den Händen Gottes, dessen Majestät ebenso groß ist wie seine Barmherzigkeit. (Sir. 2, 21.) Denn was nützt das Weigern und Winden? Wir winden uns nicht heraus — wie bis hierher. Gottes Wille muß geschehen, nicht der unsere. Warum sich also nicht lieber freiwillig ergeben als gezwungen? Malus miles est, qui Imperatorem gemens sequitur, sagt ein lateinischer Weiser. (Ein schlechter Soldat, der seinem Führer weinend folgt.)

53. O, meine Liebsten, verfahren wir mit unserer Seele nicht grausamer als mit unserem Leibe. Wenn wir unsere Gesundheit einem erprobten Arzte auch dann anvertrauen, wenn wir aus seiner Hand bittere Arzenei mit Vertrauen entgegenzunehmen haben, o so lasset sie uns umsomehr empfangen aus der Hand des himmlischen Arztes! Wissen wir doch, daß uns nichts Schlimmes widerfahren (auch kein Haar von unserm Haupte genommen werden) kann ohne seinen Willen. Was er demnach verhängt, das wird uns, dessen seien wir gewiß, nur infolge seines weisen Rats und Urteils zuteil werden.

54. Und da wir hören, daß der Herr nur die Verwundeten heilt, nur die Getöteten ins Leben ruft und aus der Hölle nur die Hinabgestoßenen erlöst (I. Sam. 2), ach, so laßt uns ihm willfährig sein, und will er uns vorerst verwundet, getötet, in die Hölle verstoßen haben, so lassen wir seinen Willen geschehen und erwarten inzwischen unfehlbar, hier oder in der Ewigkeit, daß wir geheilt, wieder belebt, dem Himmel zugeführt werden.

55. Selbst unser Herr, der einen überaus schmerzhaften, schimpflichen und schmählichen Tod zu erdulden hatte, tröstete sich damit, daß das Weizenkorn, wenn es nicht stirbt, allein bleibt, wenn es aber stirbt, viel Früchte (eine reiche Ernte) bringt. (Joh. 12, 24.) Wenn uns nun aus seinen Wunden die Gesundheit, aus seinem Tode das Leben, aus seiner Hölle Himmel und Heil erwachsen sind, warum sollten denn nicht auch wir, die Gotteskörnlein, nach dem Willen Gottes sterben? Soll das Blut der Märtyrer und auch unser Blut der Same der Kirche werden zur späteren Vermehrung der Gottesfürchtigen: ach so streuen wir weinend diesen teueren Samen aus, damit wir mit Jubel unsere Garben bringen. (Ps. 126, 6.)

56. Warum sollten wir untröstlich trauern, wenn selbst unsere Mutter, die Unität, dem Leibe (ihrem Äußern) nach stirbt, damit sie im Geiste (gemäß der Auferstehung und Leben in uns wirkenden Kraft) zur Ehre Gottes wieder auflebe? Jammern wir nicht! Die

Mutter Kirche, die Gebärerin der lieben Kinder Gottes, ist zwar in den früheren Zeiten immer in schweren Kindesnöten gelegen (Josefs, die Herren von Ägypten, gebärend), aber niemals waren die Schmerzen so groß wie zuletzt, wobei sie ihr Leben geendet. Trösten wir uns jedoch, daß aus dieser schweren Geburt ein Benjamin, der Sohn der Rechten, hervorgehen werde. (I. Mos. 35, 16.)

57. Wenn nun die Königreiche des Landes, unter anderen auch unser Vaterland, zusammenstürzen und die Kirchen der Völker, und darunter auch unsere Unität, in Verfall geraten, so erschrecken wir darüber nicht, denn dies bewirkt derjenige, der die Macht besitzt und weiß, was er tut. Wissen wir doch, daß ein kluger Hauswirt sein Haus nicht niederreißt, außer wenn er ein neues zu bauen beabsichtigt; auch reißt er nicht von Grund aus ein, außer wenn er alles von Grund aus neu haben will. Vertrauen wir also, daß derjenige, der gesagt hat: Ich mache alles neu (Off. 21, 5.), wohl weiß, warum er das Alte nicht dulden will. Denn wenn er sagt „ein Neues“, macht er das Erste alt, was aber alt und hinfällig wird, ist seinem Ende nahe. (Heb. 8, 13.) Und weil das Werk Gottes im Feuer standhält und nur das Menschliche verbrennt (I. Kor. 3, 15.), so mag verbrennen, was verbrennen soll, damit erhalten bleibe, was bleiben soll. Denn es darf kein menschliches Bauwerk da bestehen, wo die Stadt des Höchsten sich offenbaren soll, spricht der Engel. (4. Esra 10, 54.)

58. Verlassen wir uns nur ganz darauf, daß Gott weiß, was er tut, lassen wir ihn zerstören und verwüsten, was ihm nicht gefällt, damit er wieder aufbaue und errichte, was ihm lieb ist. Denn daß sein Sinn darauf gerichtet ist, so oft er die Welt durch das Feuer seiner Gerichte läutert, davon zeugt an vielen Stellen die heilige Schrift. Leset wenigstens aus Jesaias Kap. 1, 25. etc., Kap. 4 und Kap. 19, 22. (Der Herr wird die Ägypter plagen und heilen, denn sie werden sich bekehren zum Herrn, und er wird sie erhören und heilen) und Kap. 25 und weiter in allen Propheten.

59. Was immer auch geschieht, vertrauet, daß der Herr diese Dinge nicht vergeblich tut, sondern daß etwas Großes darunter verborgen liegt. Wohl weiß er auf Hiskias den Pfeil des Todes loszulassen, aber er weiß auch den Tod wieder zu vertreiben. Über die Tochter des Jairus kann er den Tod verhängen, jedoch auch sie zur rechten Stunde wieder auferwecken. Den Jünglung zu Naim läßt er bis zum Grabe tragen, jedoch vor der Grablegung ins Leben zurückkehren. Er vermag auch den schon vier Tage im Grabe

ruhenden und verwesenden Lazarus hervorzurufen. Überdies kann er auch die auf den Gefilden zerstreuten Gebeine der Israeliten sammeln, vereinigen, verbinden, mit Fleisch überziehen, in Haut kleiden, mit neuem Geiste erfüllen etc. Fehlt ihm also noch etwas an der Macht, um seine von dem Antichristen getöteten und vierthalb Tage in den Straßen liegenden Zeugen auferwecken zu können? Anders werdet ihr es auffassen, wenn ihr das X. Kapitel der Offenbarung durchgelesen habet.

60. Sagt jemand: Die Macht Gottes bezweifeln wir nicht, wohl aber den Willen, so antworte ich: Dem Willen des höchsten Herrn soll die ganze Schöpfung unterworfen sein und so auch wir, ob er nun von uns verstanden wird oder nicht. Denn was Er tun will, dazu bedarf er weder meines noch deines Rates, und im Gebete sprichst du nicht: Mein Wille geschehe, sondern: Dein Wille geschehe, o Vater, der du im Himmel bist. Und liest man nicht in Ps. 37, 5: Befiehl dem Herrn deine Wege, er wird's wohl machen? Befiehl demnach und schweig; die kleine Bürde aber, die er auf dich legt, trage ohne Murren.

61. Der siebente Rat, was in so schweren Zeiten zu tun wäre, wurde durch den Engel dem Esra kund getan mit folgenden Worten: Nun also bestelle dein Haus, ermahne dein Volk, tröste seine Geringen, entsage dem vergänglichen Leben, laß fahren die sterblichen Sorgen; wirf ab die Bürde der Menschlichkeit, zieh aus die schwache Natur; laß die quälenden Fragen beiseite und eile, herüber zu wandern aus dieser Zeitlichkeit. (4. Esra 14, 13.)

62. Diese Worte habe ich, euer Esra (der ebenfalls bestrebt war, euch, den Überresten seines Volkes, treu zu dienen) auch auf mich bezogen und deshalb mich entschlossen, mein Haus auch zu bestellen, mein Volk auch zu ermahnen, die Geringen zu trösten, dem vergänglichen Leben zu entsagen etc., weil ich dazu gedrängt werde durch mein Alter und meine Ermüdung von der Arbeit, durch die mich heimsuchenden Krankheiten, wie auch durch andere Vorzeichen, daß die Auflösung meiner sterblichen Hülle herannaht.

63. Ich nehme also Abschied von euch allen aus meinem Volke und aus meiner Kirche wie Jakob von seinen Söhnen, die er zwar nach Ägypten geführt, aber nicht herausgeführt hat (Gen. 49.), wie Moses von seinem Volke, das er (durch Gottes Macht) aus Ägypten herausführen, aber (seiner Sünden wegen) in das gelobte Land nicht einführen durfte (5. Mos. 33), und wie Paulus, der von seinen lieben Ephesern zu Milet Abschied nahm, ohne ihre Gesichter jemals

wieder sehen zu dürfen, (Ap.-Gesch. 20), wobei ich um so unglücklicher bin, als ich euch keinen ruhmreichen Josef hinterlassen kann, der euch Gnade erwiese, keinen Josua, der euch Führer sei, keinen Timotheus oder Titus, welcher allen Mangel ersetzen und die Priester einsetzen würde. (Tit. 1, 5.) Dessen bin ich jedoch sicher, daß Gott der Herr für euch einen Josef, Josua und Timotheus finden wird, wenn die Zeit des Erbarmens kommt und er selbst euch stützen und führen wird.

64. Solange jedoch die Verwüstung währt, empfehle ich euch, meine Herden, die ihr auf den Feldern so vieler Völker zerstreut seid[1]), der Obhut und der Fürsorge des allerhöchsten Hirten, zu dem der Vater schon vor langer Zeit gesprochen: Weil das Land wüste sein wird seiner Einwohner halber, um der Frucht ihrer Werke willen, so weide dein Volk mit deinem Stabe, die Herde deines Erbteils, die da einsam wohnen in Wäldern und auf dem Felde. (Mich. 7, 13. 14.) Seine liebreiche Stimme bringe ich euch hierbei in Erinnerung: Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben. (Luk. 12, 32.)

65. Ich nehme Abschied besonders von dir, du kleine Schar des Volkes Gottes[2]), die mir insbesondere anvertraut war, indem ich dieselbe Erklärung abgebe, die bei Samuel und Paulus zu finden ist (I. Sam. 20, Ap.-Gesch. 20): Daß ich nicht des Lohnes halber gedient, sondern aus Liebe; von niemand eine Bezahlung angenommen, etwas um der Personen willen zu tun, sondern in der Aufrichtigkeit des Herzens. Ich habe, sage ich, gleichwie meine Vorgänger, weder Silber noch Gold noch Gewand genommen, sondern mir mein Brot durch eigene Arbeiten selbst verdient, ja sogar euch und andern in dieser Prüfung der Verarmung das Brod besorgen helfen. War ich gegen jemand scharf, so bitte ich ihn nicht ab, ermahne vielmehr, daß ein jeder eingedenk sei, weswegen ihn die Ermahnung getroffen hat. Eher bedaure ich, wenn ich gegen jemand weich gewesen bin und die Ermahnung versäumt, oder sie ungeschickt erteilt habe. Gott rechne es mir nicht zur Schuld und fordere in seiner Barmherzigkeit nicht euer Blut aus meiner Hand!

66. Ich nehme Abschied von euch, ihr Genossen im Dienste Christi, liebe Brüder, die ich noch lebend hinterlasse, euch die apostolische Regel zu Gemüte führend: Weidet die euch anvertraute

---

[1]) Nämlich in Polen, Ungarn, Holland usw., worunter alle Brüder böhmischer Konfession (also auch die polnische Unität) zu verstehen sind.

[2]) Hier meint Comenius die Exulanten böhmischer Nation.

Herde Gottes und besorget sie nicht aus Zwang oder um schnöden Gewinns willen, sondern freiwillig und wenn der Hirtenfürst erscheinen wird, werdet ihr die unverwelkte Krone der Herrlichkeit empfangen (I. Petr. 5, 2.).

67. Ich nehme Abschied von euch, ihr lieben Mütter und Schwestern, Verwaiste der Diener Gottes, die ihr allein seid oder mit Kindern gesegnet, ihr Gattinnen, soviel von euch noch übrig geblieben ist. Der Herr selbst sei euch (je verlassener ihr vor der Welt seid, ein um so gnädigerer) Beschützer und Vater, so wie er es verheißen hat und wie seine Zusagen dieser Art in den Schriften in Fülle vorkommen. Ewiger Vater, erinnere dich deiner liebreichen Worte: Laß zurück deine Waisen, daß ich sie erhalte, und deine Witwen sollen auf mich hoffen! (Jer. 49, 11.) Siehe, wir lassen sie zurück und hoffen! Laß sie deiner väterlichen Fürsorge empfohlen sein um deines Erbarmens willen.

68. Auch von euch, ihr jüngeren Söhne der Unität (die wir bisher in Gottesfurcht zu erziehen und wie junge Bäumchen zu veredeln trachteten, damit ihr, wenn wir nicht mehr da sind, Früchte traget), nehme ich einen traurigen und zugleich tröstlichen Abschied, euch als das vorzüglichste Kleinod der Kirche zurücklassend. In Anbetracht dessen, was die Schrift zu der Mutter Kirche sagt: Anstatt deiner Väter wirst du Söhne haben, die wirst du zu Fürsten setzen in aller Welt (Ps. 45, 17.), war ich bestrebt nach Möglichkeit doch immer dies durchzuführen, daß wenigstens ihr Prophetensöhne entweder an den Schulen oder bei frommen Männern euere Bildung (wie zu den Füßen Gamaliels) erhieltet und, genährt mit dem Worte des Glaubens, ein Schatz der Hoffnung unserer Kirche (in unserem Volke) würdet. Und Gott gab seinen Segen, daß ich von euch immerhin eine gewisse Zahl (nicht geringer als die der Apostel) hinter mir zurücklasse. Sorget, daß ihr dieses Kleinod (euch selbst) der Kirche nicht verlieret, sondern im besten Zustande schön geschliffen bewahret.

69. Ich wünsche euch vom Herzen, daß ihr alle Elisäi seiet, und über jedem von euch ein doppelter Geist des Elias ruhe. (2. Reg. 2, 9.) Ja ich wünsche (für das bevorstehende Bedürfnis eines großen Werkes), daß ihr alle eifrige Eliä seiet, die das Herz der Söhne den Vätern zuwenden (Matth. 4, 6.) und für alles ein Vorbild heilsamer Worte haben. (2. Tim. 1, 13.) O, lieben Söhne, kehret zuerst selbst euer Herz zu den Vätern und, da in diesem Jahre eine neue Ausgabe der Unitäts-Kirchenordnung zum Drucke

gelangt [1]) (weil die frühere bereits vergriffen ist), werdet ihr darin finden, wie auf alten Grundlagen ein Tempel mit reiner Gottesverehrung zu errichten (1. Esra 3, 3.) und wie dem Volke Gottes heilsam zu dienen sei. Gebe Gott, daß ihr goldene Stützen in seiner Hütte, marmorne Säulen in seinem Tempel (Hohelied 5, 15.), das Salz der Erde und das Licht der Welt seiet (Matth. 5, 13. 14.), wie einem jeden zugeteilt werden wird. (2. Kor. 10, 13.) Ich befehle euch im Namen Gottes und der Kirche, daß ihr euch dazu rüstet und mit Hilfe des Geistes Gottes wahre Timothei (aufrichtig im Werke des Herrn — Philipp. 2, 19. 22.) werdet; im eigenen Namen bitte ich aber, daß ihr beide Episteln an Timotheus für die vorzüglichste Anweisung (in der Vorbereitung zum Werke Gottes und in dessen weiterer Ausübung) haltet. Hierdurch, falls ihr den Geist des Paulus und Timotheus erhaltet, werdet nicht nur ihr selbst, sondern auch eure Hörer selig werden. (1. Tim. 4, 16.)

70. Sollte jedoch der Wille Gottes ein anderer sein und wir von der Unität in diesen Nöten allesamt untergehen, so nehme ich Anlaß, wenigstens euch als die Überreste zu segnen, auf daß ihr einer nach dem andern (dem Willen Gottes gemäß) sterbend mit mir ausrufet: Bei uns halte ein der Zorn des Allmächtigen, welchen er über unser Volk mit Recht verhängte! (3. Macc. 7, 38.) Der Geist der Gnade ergieße sich dann um so reichhaltiger über andere Völker und Gemeinschaften. Amen.

71. Lebet wohl, ihr lieben Freunde, und an mich denket nun nicht anders, als wenn ihr mich bereits ins Grab gelegt hättet. Denn obwohl heute noch mein Odem bei mir ist, so weiß ich doch nicht, ob er mich nicht schon morgen verläßt. Und wenn der Herr noch einige Tage spendet, so will ich sie zur Ruhe brauchen und zur Vorbereitung für die Reise in die Ewigkeit, „damit ich mich erquicke, ehe denn ich hinfahre“, wie David singt am Ende des 39. Psalmes.

72. Ihr wisset, meine Liebsten, daß der Herr den Leviten befohlen hat, mit fünfundzwanzig Jahren den Dienst im Bundeszelte anzutreten und mit dem fünfzigsten Jahre zu beenden. (3. Mos. 8, 24.) Ich habe jedoch um ein Jahr früher begonnen und höre achtzehn

[1]) „Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum“. Auf der Synode zu Zerawitz in Mähren 1616 (wo Comenius die Priesterweihe empfangen) ist sie durchberaten und angenommen, dann in Lissa nach abermaliger Durchsicht durch die Synode 1632 gedruckt worden. Im Jahre 1660 gab sie Comenius in Amsterdam aufs neue heraus.

Jahre später auf (indem ich in der Arbeit des Priesteramts 44 und unter der Last der Sorgen um andere 28 Jahre ausgehalten habe). Gönnet mir also endlich auch meine Ruhe, meine Lieben, wie denn die Unität auch meinen Vorgängern in diesem Alter den Ruhestand gewährte.

73. Sollte es Gott gefallen, mein letztes Stündchen noch ein wenig aufzuschieben, so werde ich nicht unterlassen, euer eingedenk zu sein, indem ich mit dem die Führung des Volkes niederlegenden Greise Samuel sage: Es sei ferne von mir, mich also an dem Herrn zu versündigen, daß ich sollte ablassen, für euch zu beten und euch zu lehren den guten und richtigen Weg (I. Sam. 12, 23.), und mit dem Apostel Petrus immer noch daran zu denken, daß ihr auch nach meinem Tode eine Erinnerung an mich habet. (2. Pet. 1, 13. 14. 15.)

74. Kommt es zum Sterben, so will ich sterben mit Freudigkeit und im vollen Troste Gottes, mit Frohlocken und im Triumph. Denn der Herr zeigte mir mein Heil wie dem sterbenden Jakob (1. Mos. 49, 18.) und wie dem Moses die glorreiche Gestalt der Kirche, welche eintritt, wenn unser ewiger Josua sein Volk über den Jordan geführt und die Brut der Kanaaniter im Lande vertilgt haben wird. (5. Mos. 34.) Und weil ich ebenso wie der Priester Matathias weiß, daß ich zwar Kinder und Brüder in Nöten zurücklasse, jedoch in gutem Kampfe, dessen sich Gott annehmen und den er zu Ende führen wird. Darüber bitte ich das andere Buch der Maccabäer, Kap. 2, 40. bis ans Ende zu lesen.

75. Ich füge bei: Einen guten Kampf habt ihr, Geliebteste, da ihr sprechet wie die Apostel: Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen. (Ap.-G. 4, 19.) Kommen also noch Qualen über euch, so erduldet sie in dem Bewußtsein, daß ebendieselben Leiden über die gesamte Brüderschaft in der Welt gehen werden. (1. Petr. 5, 9.) Insonderheit jetzt, wo der Rachen des Meer-Ungeheuers und des Drachens zum letztenmale sich aufsperrt, um alle zu verschlingen, wobei euch die ganze Welt zu Hilfe kommt, um Gott anzurufen. Und Gott erhört das durch Gebete kämpfende Heer. Denn gleichwie Amalek nicht durch das Schwert, sondern durch die emporgehobenen Hände von Moses, Hur und Aron gefallen (2. Mos. 17, 11.), und Jericho vom Schalle der Posaunen Gottes zerstört worden ist (Jos. 6, 20), gleichwie die Midianiter (Richt. 7.), die Moabiter mit den Ammonitern durch die Stimme der Gottessänger gefallen sind, so wird es auch uns ergehen, wenn die Zeit der Taten Gottes gekommen sein wird.

76. Hierbei wird die letzte Schwächung der Kirche nicht hinderlich sondern behilflich sein; denn nicht durch menschliche Kraft und Macht wird der Kirche Hilfe zukommen, sondern durch den Geist des Herrn, der Gnade durch Gnade bewirkt. (Zach. 4, 6. 7.) Beispiele werden dies beweisen.

77. Gideon konnte nicht siegen, solange er über ein Heer von dreißig Tausend gebot, den größeren Teil mußte er entlassen, was wiederholt geschehen mußte, bis nur ein kleiner Teil übrig blieb, und siehe, diese siegten ohne Spieß und Schwert, bloß mit Fackeln und Trompeten. Denn durch die Macht des Schalles, der hier das Schwert des Herrn und Gideons vertritt, fiel die gesamte Macht des Feindes. (Richt. 6. u. 7.) Und Simson konnte die Fürsten der Philister nicht schlagen, bevor nicht er von ihnen gefangen, gebunden und geschwächt worden war. (Richt. 16.) Lassen wir also Gott seine Wege: ist es sein Wille, so vermag er seine Macht auch durch solche darzutun, die entkräftet, verderbt und zu nichte geworden sind (damit sie wie die Helden seien, die den Gassenkot im Streite getreten etc. (Zach. 10, 5. 6. 7.), so daß niemand seiner Hand sich erwehren wird. Wird er willens sein, von uns abzusehen, um sich anderer zu bedienen, so wird alles gut sein, wenn nur seine Ehre nicht in Schmach bleibt, was doch in alle Ewigkeit nicht geschehen wird.

78. Und darum trauere ich nicht allzusehr, daß ich, selbst dem Tode nahe, auch dich, liebe Unität, sterben sehe, sondern befehle mich und dich wie einst Abraham dem Gott, der auch die Toten erweckt. (Heb. 11, 19.) Wenn ich als dein letzter Torhüter die Tür hinter mir zuschließe, so sollst du nicht deshalb verschlossen bleiben, damit du dein Grab nicht verlassen könnest, sondern damit die Herrlichkeit der Macht Gottes sich an dir umsomehr offenbare, wenn du von deinem Falle dich erheben und nach deinem Tode wieder aufleben wirst. Sprich nur getrost mit jener alten Kirche: Freue dich nicht über mich, meine Feindin, wenn ich gefallen bin, denn ich werde wieder aufstehen. Wenn ich im Finstern sitze, so ist doch der Herr mein Licht. Den Grimm des Herrn will ich tragen, denn ich habe gegen ihn gesündigt, bis er meinen Handel schlichtet und mir Recht schafft. Er wird mich ans Licht bringen und ich werde seine Gerechtigkeit schauen. Sehen wird es meine Feindin, und Scham wird sie bedecken, wenn sie selbst zertreten wird wie Gassenkot. (Mich. 7, 8. etc.)

79. Die Hütte Davids ist zwar verfallen, aber der Herr wird sie wieder aufrichten, ihre Lücken verzäunen und, was abgebrochen ist, wieder aufrichten und will sie aufbauen wie in der Vorzeit, auf daß sie (die Übrigen) die Erbschaft in Besitz nehmen und sie teilen mit allen Völkern, über denen der Name des Herrn angerufen werden wird. (Amos 9, 12.) Und auch unser Sturz wird dann andern zum Aufstehen, die Tötung unseres Samens andern zum Leben und das Untersinken unseres Jonas den Ninivitern zur Buße werden.

80. Freudig erhebe also dein Haupt auch du, in der Schmach darnieder liegende Kirche Jesu Christi, denn es lebt dein Herr, und du wirst auch leben! (Joh. 14, 19.) Bisher hast du gesungen: Es ist niemand, der für uns kämpft, nur du allein, unser Gott. Aber was du gesungen hast, verstandst du nicht, bis du durch die Tat erkanntest, daß bei den Menschen keine Hilfe zu finden war. Darum nimmt sich deiner der Erbarmer selbst an. (Jes. 54, 10.) Du sahest bisher die Hörner, die dich gestoßen, aber bald wirst du auch der Schmiede Gottes gewahr werden, die sie herunterschlagen werden. (Zach. 1.) Du erschrakst vor dem Pharao, der dir nachgejagt hat, aber schon siehst du ihn ans Ufer geworfen. Bereite dir nur das Lied Mosis und das Lied des Lammes. (2. Mos. 15, Off. 15.)

81. Hier schließe und beendige ich meinen Abschied, ihr Reste der Philadelphischen (d. i. die Brüder liebenden) Kirche, indem ich das Gesagte kurz zusammenfasse: Verbleibet in der gemeinsamen Liebe Gottes, solange ihr bestehet! Erweiset Gott und euch selbst die Treue, solange noch etwas von euch übrig ist! Machet gut wenigstens den Schluß und kehret zur ersten verlassenen Liebe zurück! (Off. 2, 4. und 3, 7.) Leset beständig die heiligen Schriften (mit Gottes Hilfe besorgte ich, daß ihr deren Kern im Bibelauszuge[1]) beisammen habet). Betet unablässig, lobet den Herrn unaufhörlich (auch das Gesangbuch[2] sende ich euch). Ihr kämpftet um den Glauben, der einst den Heiligen zuteil wurde. (Jud. v. 3.) Kämpfet bis ans Ende! Ihr seid gelaufen, vollendet also den Lauf! Bewahret den Glauben, damit ihr die Krone der Gerechtigkeit empfanget, welche euch und mir und allen, die sein Erscheinen lieb haben, an jenem Tage der Herr, der gerechte Richter (2. Tim. 4, 7.), geben wird, in dessen Hände ich meinen und euren Geist befehle. Mehr habe ich euch nicht zu sagen. Der Herr sei mit euch, stärke und errette

---

[1]) „Manualnjk“ (siehe Anmerkung zum 2. Kapitel).

[2]) Amsterdamer „Kancyonál“

euch von jeder üblen Tat und verhelfe euch in sein himmlisches Königreich, Er, dem Ehre sei in alle Ewigkeit. Amen. (2. Tim. 4, 17.)

Geschrieben an dem westlichen Meere[1]), wohin mich von euch entfernte der Herr, am Schlusse des Monats März 1660.

Euer bis ins Grab
und bei der Auferstehung
und in Ewigkeit
P. J. A. K.[2])

Seneca:

Bene sperando et male habendo transit vita mortalium. (In dem Erhoffen des Guten und dem Erdulden des Bösen verläuft das menschliche Leben.)

David im Gegenteil Ps. 73, 26.:

Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist Du doch, Gott, meines Herzens Trost und mein Teil!

Und der Apostel 1. Kor. 15, 19.:

Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Menschen.

Ephes. 2, 5. 6.:

Gott hat uns, die wir tot waren in Sünden, samt Christo auferweckt und versetzt in den Himmel in Christo Jesu.

Demnach, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn. (Röm. 14, 8.)

Wir haben vielmehr Lust, außer dem Leibe und daheim zu sein bei dem Herrn, und darum befleißigen wir uns, ob außer oder in dem Heim, ihm zu gefallen. (2. Kor. 5, 8.)

Hier ist Geduld und Glaube der Heiligen! (Off. 13, 10.) Selig sind, die in dem Herrn sterben, denn der Geist spricht, daß sie ruhen von ihrer Arbeit. (Kap. 14, 13.)

Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentum noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch eine andere Kreatur uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn. (Röm. 8, 38. 39.)

Amen.

---

[1]) Amsterdam.

[2]) d. i. Priester Johann Amos Comenius (hier Komenský).

STIMMEN DER ÖFFENTLICHEN MEINUNG ÜBER DIE COMENIUS-GESELLSCHAFT UND IHRE SCHRIFTEN

In den letzten Monaten hat sich die Presse wieder in zahlreichen Auslassungen mit der Comenius-Gesellschaft beschäftigt, und die freundliche Haltung, die sie bisher eingenommen hat, ist überall von neuem zu Tage getreten.

Der „Tag“ brachte in Nr. 615 (4. Dezember 1907) einen längeren Aufsatz über die „Arbeiten und Erfolge der Comenius-Gesellschaft“. Ein zweiter längerer Aufsatz aus der Feder Friedrich Zimmers über die Großloge „Indissolubilis“ (auf Grund des Aufsatzes Kellers in den M. H. 1907, 3. Heft) erschien in derselben Zeitung am 22. Juni 1907. In der Posener Zeitung (1. August 1907) wird auf die lebhafte und erfolgreiche agitatorische Tätigkeit der C. G. bei der Reform des Volksbibliothekswesens anerkennend hingewiesen. Einen ähnlichen Hinweis bringt die Ludwigsburger Zeitung am 1. August 1907.

In der Allgemeinen Rundschau, München (1. Juli 1907) macht Eugen Abele, Gmünd, auf die bahnbrechenden Erfolge der C. G. bei der Schaffung von Volkhochschulen aufmerksam und fordert im Anschluß daran seine katholischen Glaubensgenossen auf, katholische Volkshochschulen zu begründen. Obwohl wir derartige Gründungen mit konfessionellem Charakter nicht für nützlich erachten, so ist es doch bemerkenswert, daß auch in Kreisen abweichender Sinnesart die Tätigkeit der C. G. Beachtung findet. — Der Bad-Nauheimer Anzeiger weist am 18. Mai 1907 auf das 15jährige Bestehen der C. G. und auf die neuesten Veröffentlichungen Kellers hin: „Die Idee der Humanität“ und „Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe“.

Zahlreichere weitere Erwähnungen des 15jährigen Bestehens der C. G., besonders im Anschluß an die neueste Schrift Kellers „Die Idee der Humanität“ bringen: Die Münchener Neuesten Nachrichten (13. Juni 1907), die Münchener Allgem. Zeitung (Beilage Nr. 117, 19. Juni), das Leipziger Tageblatt (14. Juni 1907), das Heidelberger Tageblatt (14. Juni 1907), die Post, Berlin (2. Juli 1907), der Berliner Börsen-Courier (13. Juni 1907), die Vossische Zeitung (13. Juni 1907), die Frankfurter Zeitung (12. Juni 1907), die Leipziger Zeitung (12. Juni 1907), der Reichsanzeiger (19. Juni 1907), der Rheinische Kourier (18. Juni 1907), die Danziger Zeitung (13. Juni 1907), die Hamburger Nachrichten (13. Juni 1907), die Norddeutsche Allgemeine Zeitung (6. Juli 1907) etc. etc., kurzum, in allen größeren deutschen Zeitungen hat die Tätigkeit der C. G. mehr oder minder eingehende Beachtung gefunden.

Zahlreiche Besprechungen haben auch einige „Vorträge und Aufsätze“ der C. G., sowie einzelne Abhandlungen aus den M. H. 1907 gefunden. Im Pädagogischen Archiv (1907, Heft 9) findet sich ein kurzer Hinweis auf die von Keller herausgegebene kleine Schrift „Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts“, ein Lebensbild von Gottfried Herder; es wird die kurze und meisterhafte Charakterisierung des großen Pädagogen hervorgehoben.

Im Archiv für Kulturgeschichte (V. Band, 4. Heft, Sonderabdruck) wird im Anschluß an eine Besprechung von Ludwig Kellers Schrift: „Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus“ von G. Kohfeldt der Wunsch ausgesprochen, der Verfasser möge auch andere Männer von historischer Bedeutung von den gleichen Gesichtspunkten aus zum Gegenstande seiner Forschungen machen. — Mehrere Zeitungen und Zeitschriften haben der Untersuchung Kellers über „Die Hohenzollern und die Oranier und die Großlogensysteme des 17. Jahrhunderts“ ihre Spalten zu längeren Auslassungen geöffnet. Wir erwähnen die Besprechung der Vossischen Zeitung (26. Mai 1907) und die Ausführungen Dr. Karl Löschhorns, Hettstedt, in der Weser-Zeitung (22. Mai 1907). Löschhorn weist auch in seinem Aufsatz in der Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht (1907, 4/5 Heft) über „Die Bedeutung der religiösen Toleranz in der Gegenwart“ wiederholt auf die historischen Forschungen Kellers hin, wie sie hauptsächlich in der eben erwähnten Schrift und dem Aufsatz: „Louise von Coligny und die Häuser von Oranien und Hohenzollern“ niedergelegt sind. In umfassender Weise macht Dr. Adolf Kohut von diesen beiden Arbeiten Gebrauch in seinem Aufsatz: „Die Hohenzollern und die Oranier“ im Rheinischen Courier (1907, Nr. 253, 1. Beilage). Er weist darauf hin, daß Keller auf Grund urkundlicher Forschungen den unzweifelhaften Beweis erbracht hat, daß die im 16. und 17. Jahrhundert wichtigen geheimen Gesellschaften der „Unzertrennlichen Freunde“, der „Fruchtbringenden Freunde“ und der „Beständigen Freunde“ auf die Gestaltung der Beziehungen zwischen jenen beiden Herrscherhäusern starken Einfluß ausgeübt haben.

Zum Schlusse sei noch die ausführliche Besprechung erwähnt, welche die Prager Zeitung „Politik“ (28. Juli 1907) dem „Testament der sterbenden Mutter“ des Comenius widmet (nach der Übersetzung von Dora Perina, die wir im 1. Heft der diesjährigen Monatshefte veröffentlicht haben). Der Verfasser jenes Artikels hebt die packende, hinreißende Kraft der Sprache in diesem Werk des großen Meisters hervor, das wie kein anderes aus tiefster Innerlichkeit herausgeboren und aufs engste mit den persönlichen Erlebnissen und Empfindungen des schwergeprüften Autors verknüpft ist. K. Hesse.

KLEINERE MITTEILUNGEN

GRIECHISCHE WORTE ALS PASSWORTE IN DEN ORDENS-SYSTEMEN DES 17. JAHRHUNDERTS

In den Großlogen-Systemen des 17. Jahrhunderts spielen das „Zeichen“ und die „Losung“, (Wort) „woran sich die Brüder erkennen“ eine in allen Graden wiederkehrende Rolle, und es ist beachtenswert, daß beide (Zeichen und Wort) in allen Graden verschieden waren. Das „Zeichen“ bestand in Hand- und Kopfbewegungen oder Stellungen, die Losung in bestimmten Worten, die buchstabiert wurden. Von dem „Zeichen“ im Sinne der Handstellungen wurde das „Stammbuchzeichen“, das in symbolischen Linien oder Buchstaben auf Papier gemacht wurde und als Erkennungszeichen für örtlich getrennte Brüder galt, ausdrücklich unterschieden.

So lauten in den „Geheimnissen des IV. Grades“ der Hauptloge Indissolubilis[1]) die Absätze I--IV folgendermaßen:

I. Das Zeichen, woran sich die Brüder, die bereits durch die Zeichen und Loosungen der niedern Grade und des Logen-Meisters entdeckt, erkennen, ist also, daß sie nämlich die rechte Hand auf die linke Brust, die linke Hand aber auf den Rücken legen und den Kopf auf die linke Seite drehen: macht nun ein anderer dies Zeichen nach, so frägt er ihn um die Losung: Diese aber ist:

II. Ὑπὲρ λόγος. Unaussprechlich nämlich sind die Freuden des Bundes. Sagt nun der fremde Bruder ὑ — so antwortet der andere πέρ etc. und dann umarmen sie einander als Brüder dieses Grades auf diese Art, daß einer den andern erst auf die Stirn, dann viermal auf den Mund küßt.

III. Das Stammbuchzeichen dieses Grades ist

Y ✠ L

IV. Dieser Grad ist Anno 1612 den 2. Januar von dem Herrn Hendrich Schlück, Graf zu Passau, gestiftet worden.

---

[1]) Ordensgesetzbuch, Bl. 47.

Der Gebrauch dieser griechischen Worte

Ὑπὲρ λόγος

als Losung könnte ein zufälliger sein, wenn nicht die Anwendung der gleichen, damals doch nur in den Kreisen des Humanismus üblichen und beliebten Sprache in allen Graden dieses Systems wiederkehrte, also eine ganz planmäßige und beabsichtigte gewesen ist.

Dabei ist es merkwürdig, daß in allen Graden, wo die Worte der „Losung" voll ausgeschrieben werden, die griechische Form der Buchstaben wiederkehrt, daß dagegen fast überall, wo um der Geheimhaltung willen nur die Anfangs-Buchstaben geschrieben werden, lateinische Chiffern Anwendung zu finden pflegen.

In den Geheimnissen des ersten Grades erscheinen als „Losung" die Worte, die sich hinter den lateinischen Buchstaben

P Y A

verstecken. Wir wissen, daß sie den griechischen Spruch

πρὸς ὑπερβολὴν ἄδελφε

andeuten und verhüllen[1]).

In den „Geheimnissen des zweiten Grades" erscheinen als Losung dieses Grades die Buchstaben

E T V

Sie bedeuten, wie wir aus den Quellen wissen, die griechischen Worte:

ἐκ τῶν οὐρανῶν.

In den Geheimnissen des dritten Grades verbirgt sich die Losung unter den Buchstaben

S P T

deren griechische Auflösung bis jetzt nicht bekannt geworden ist.

Bei der Umsetzung der griechischen in lateinische Anfangsbuchstaben haben sich manche leichte Abwandlungen vollzogen. So ist es sicher ungenau, wenn das griechische Wort

οὐρανῶν

mit dem lateinischen Buchstaben U oder V bezeichnet wird. Auch erscheint statt

ὑπέρ

d. h. Hyper, nicht H oder Hy, sondern Y als Anfangsbuchstabe

Es wäre doch sehr erwünscht, Aufklärung über die Frage zu erhalten, ob auch die Großloge von England seit 1717 die Paßworte, die sie besessen hat, aus der griechischen Sprache entnommen hat. Und wie reimt sich der Gebrauch griechischer Worte mit der Annahme, daß Handwerker und Steinmetzen die Erfinder dieser Rituale gewesen sind?

---

[1]) Siehe MH. 1907, S. 310.

ZU DEN PROTOKOLLEN DER HAAGER LOGE VON 1637 UND 1638

Nach den Erörterungen, die im Anschluß an die Veröffentlichungen des Herausgebers im Hohenzollern-Jahrbuch 1906, S. 221 ff. (Die Hohenzollern und die Oranier in ihren geistigen, verwandtschaftlichen und politischen Beziehungen) über die Echtheit der darin verwerteten Protokolle der Loge „Friedrichs Friedenstal" im Haag 1637/1638 stattgefunden haben, halten wir eine erneute Untersuchung der Sache für notwendig. Die in dieser Richtung bereits begonnenen Vorarbeiten haben noch nicht zum Abschluß gebracht werden können, denn es hat sich ergeben, daß nur dann ein abschließendes Ergebnis zu erzielen ist, wenn man die Protokolle im Zusammenhange mit der Gesamtgeschichte der Großlogen-Systeme des 17. Jahrhunderts betrachtet und behandelt.

Sobald dies geschieht, werden alle Gründe, die für die Unechtheit der Protokolle bisher ins Feld geführt worden sind, zerstieben wie Morgennebel vor der Sonne und die Echtheit wird in das hellste Licht treten. Denn es wird sich zeigen, daß entweder alle bezüglichen Urkunden, symbolischen Bilder, Lehrzeichen und Darstellungen, die wir in zahlreichen gedruckten und ungedruckten Quellen des 17. Jahrhunderts besitzen, gefälscht sind — eine für den, der das Material kennt, einfach lächerliche Behauptung — oder daß, wenn die sonstigen Urkunden usw. ganz oder teilweise echt sind, auch die Urkunden der Jahre 1637/1638 echt sein müssen.

Seit der Auffindung der Protokolle von 1637/1638 im Jahre 1818, also seit beinahe hundert Jahren, wogt der Kampf um die Echtheit hin und her und die einfache Tatsache, daß sich immer wieder überzeugte Verteidiger der Echtheit finden, bezeugt doch für den unbefangenen Beobachter, daß bisher unwiderlegliche Beweise für die Unechtheit nicht haben beigebracht werden können. Die Sache liegt einfach so, daß die, die an das Dogma von der Entstehung der Logen im Jahre 1717 glauben, die Haager Loge von 1637 für eine Erfindung von Betrügern erklären, während die Bestreiter dieses Dogmas anderer Ansicht sind.

Wenn man die Schriften der Verfasser liest, die die Protokolle von 1637/1638 für Fälschungen erklären, so vermißt man ohne Ausnahme haltbare Angaben über den Zweck der Fälschung und über die Personen, welche sie angeblich vollzogen haben. Es wird höchstens im allgemeinen gesagt, daß es sich um das Werk von Jesuiten zu handeln scheine, die die Sache im 18. Jahrhundert fabriziert hätten; die Frage, wozu dies geschehen sein soll, ist bisher kaum gestreift, geschweige denn ausreichend beantwortet worden. Die Fragen des Quis, quid, ubi, cur, quomodo, quando haben die Verteidiger der Unechtheit, auch der jüngste Polemiker, W. Begemann, entweder garnicht oder völlig unzureichend beantwortet.

Die eingehenden Untersuchungen, die in der neuesten Gegenschrift Begemanns über die Sprache der Protokolle angestellt worden sind, haben ergeben, daß dieselben nicht in der Sprache des 18. sondern in der Sprache des 17. Jahrhunderts abgefaßt sind. Begemann konstatiert die „durchschnittliche Sprachrichtigkeit" (S. 21) und sagt: „Fassen wir alle sprachlichen Erscheinungen und Absonderlichkeiten zusammen, so müssen wir zugeben, daß der oder die Verfasser der Protokolle trotz mancher anstößiger Formen im ganzen die Sprache von 1637 getroffen haben". . . .

Begemann glaubt, daß dies nicht schwer gewesen sei; da er aber in seinen weiteren Ausführungen einräumt, daß mehrere Schreiber beteiligt waren, so muß man doch die Fertigkeit dieser verschiedenen Fälscher, die die Ausdrucksformen zweier Jahrhunderte so völlig beherrschen, im höchsten Grade bewundern. Eine solche Vertiefung in das Sprachstudium des 17. Jahrhunderts, von mehreren Personen im 18. Jahrhundert vorgenommen, ist doch, wenn überhaupt, nur dann denkbar, wenn die Fälscher höchst wichtige Zwecke verfolgten. Welche Zwecke waren dies?

Aus der Sprache also — selbst die „Absonderlichkeiten" der Sprache des 17. Jahrhunderts haben die angeblichen Fälscher gekannt und nachgemacht — läßt sich keine Instanz gewinnen. Wie steht es aber mit den Schriftzügen und dem Papier der Protokolle? Leider sind die Originale durch ein unglückliches Ereignis verbrannt, wir sind also auf die Urteile von Sachverständigen, die sie nach ihrer Wiederauffindung im Jahre 1818 gesehen haben, angewiesen. Hier erwähnt nun der Verfasser der Streitschrift S. 20 ff. Meinungsäußerungen von Männern wie F. A. von Rappard, der die Schrift und das Papier für echt gehalten hat und erwähnt auch, daß der Herausgeber der Protokolle in den Annales chronologiques etc. (Bruxelles 1822, Bd. I) bezeugt, es hätten Sachkenner der Universität Leyden die Schrift etc. für echt erklärt, aber da die Namen dieser Sachkenner nicht genannt werden und Rappard die Papiere „offenbar" nicht gesehen hat, so ist „ein Gutachten eines bestimmten Sachverständigen jener Zeit nicht erhalten" (S. 20) und „ein zuverlässiges Urteil ist nicht vorhanden" (S. 21).

Es ist höchst interessant, daß der Herr Verfasser, der im Text seiner Schrift dieses apodiktische Urteil drucken läßt, in dem nachträglich geschriebenen Vorwort S. VI sich genötigt gesehen hat, Tatsachen anzuführen, die seine eigene Behauptungen widerlegen. Danach ist doch das Urteil eines zuverlässigen Mannes und Sachkenners vorhanden.

Zwischen der Zeit, wo der Verfasser seine Polemik schrieb und der Abfassung der Vorrede hat er Kenntnis von der Tatsache erhalten — der bezügliche Brief beruht im Archiv der Loge „Zur Hoffnung" in Bern — daß Prinz Friedrich der Niederlande die Protokolle bald nach ihrer Entdeckung dem in Urkundenfache bewanderten Archivar van Wyn vorgelegt hat. Man darf doch wohl annehmen, daß der Prinz, der die Aus-

wahl an Beamten hatte, den erfahrensten und bewährtesten Kenner für diese Sache, die ihm sehr am Herzen lag, berufen hat — ganz zu geschweigen, daß ein niederländischer Archivar, der die Schriftzüge usw. des 17. Jahrhunderts nicht gekannt haben sollte, kaum aufzufinden gewesen sein dürfte. Das Gutachten, das dieser Sachverständige dem Prinzen erstattete — es ist sicher diesem Auftraggeber gegenüber mit höchster Vorsicht erstattet — ging dahin, daß die Schriftstücke aus der Zeit herrührten, deren Datum sie trugen.

Begemann indessen weiß es besser. Da dieses Urteil „so allgemein und so unbestimmt (!) ist", so erhält man angeblich auch damit „nichts Greifbares". „Ich muß also — so sagt der Verfasser — bei dem stehen bleiben, was ich an der angeführten Stelle gesagt habe."

An der angeführten Stelle war gesagt — wir wiederholen es —: 1. „Ein Gutachten eines bestimmten Sachverständigen jener Zeit (ca. 1820) ist nicht erhalten" und 2. „Namen der Zeugen werden nicht genannt, ein zuverlässiges Urteil haben wir also nicht".

Wem diese Proben noch nicht genügen, der möge sich folgende weitere Stichprobe etwas näher ansehen!

Nach Prüfung der Gründe, die angeblich für die Unechtheit der Protokolle der Loge „Friedrichs Friedenstal" sprechen, bleibt für den unbefangenen Betrachter schließlich nur einer zurück, der auf den ersten Blick in das Gewicht zu fallen scheint. Im Jahre 1733 erschienen zu Amsterdam die Memoiren des Statthalters Friedrich Heinrich († 1647) zuerst im Druck und in diesen Aufzeichnungen findet sich die Angabe, daß der Prinz am 7. Mai 1637 den Haag verlassen hat, während Commelyn und Aitzema nach anderen Quellen mitteilen, daß der Prinz erst am 7. Juli aufgebrochen ist. Nun enthalten die Protokolle von 1637/38 folgende Stelle:

> Den 5. Mey 1637 Alle de Leeden teegenwordig uytgenomen Syne Hoogheidt, van Neck, A. van Wassenaar ende Sloet. De Eerwaerde meester geeft Kennis, dat syne Hoogheidt op overmorge naer het Leeger staende te vertrecken, op huyde de byeenkompst met syn bysyn niet sal verëeren ende aen hem in handen heeft gesteldt de sleutelen ende papieren de Logie specteerende.

An diese Tatsachen knüpft Begemann folgende Bemerkungen S. 30: „Commelyn (I, S. 251) und Aitzema (IV, S. 542) weisen aus den amtlichen Papieren im Haager Staatsarchiv nach, daß der Prinz nicht schon am 7. Mai, ***wie das Protokoll angibt***[1]), sondern am 7. Juli 1637 den Haag wieder verlassen hat" . . . „Der Verfasser der Protokolle kann

[1]) Von mir gesperrt.

also das falsche Datum nur aus den Memoiren haben, da sie allein den 7. Mai angeben (S. 201), wodurch die Herstellung nach 1733 bereits erwiesen wird[1]. Als Zeitgenosse hätte er natürlich das richtige Datum gekannt".

„Wie das Protokoll angibt"! Das Protokoll vom 5. Mai 1637 gibt an, daß der Prinz die Absicht hatte, am 7. Mai den Haag zu verlassen; daß er an diesem Tage den Haag wirklich verlassen hat, sagt das Protokoll nicht. Nun wissen wir aber und Begemann selbst bestätigt es, daß der Prinz eben im Mai einen so schweren Podagra-Anfall erlitt, daß er das Bett hüten mußte und mithin an jeder Reise plötzlich verhindert war. Zwischen der aus den Akten ermittelten Tatsache, daß Friedrich Heinrich erst am 7. Juli gereist ist und den Angaben des Protokolls, daß er am 7. Mai reisen wollte, besteht also nicht der mindeste Widerspruch. Wenn aber Friedrich Heinrich selbst später irrtümlicherweise erzählt, daß er am 7. Mai aufgebrochen sei, so muß diesem Irrtum irgend ein tatsächlicher Anlaß zu Grunde gelegen haben. Es liegt sehr nahe, anzunehmen, daß der Prinz, der die Vorbereitungen seiner Abreise für diesen Tag getroffen hatte und dann durch dringende Gründe gezwungen worden ist, dieselbe zu verschieben bei Abfassung seiner Memoiren die beiden Daten verwechselt hat. Wie dem auch sei, so ist soviel gewiß, daß aus der Übereinstimmung des an beiden Stellen genannten Datums, wenn man überhaupt daran Schlüsse knüpfen will, lediglich eine Bestätigung der Echtheit der Protokolle, keinenfalls aber ein Beweis für die Unechtheit heraus zu lesen ist.

Wir verzichten einstweilen auf weitere Proben der Methode, die sich hier im Tone anspruchvollster Überlegenheit breit macht. Wir würden glauben, uns etwas zu vergeben, wenn wir in der gleichen Tonart antworten wollten. Wir haben nicht nötig, unserer Beweisführung mit derartigen Mitteln Nachdruck zu geben. Es wird sich zeigen, daß eine „Wolke von Zeugen" für die Echtheit der Dokumente spricht und daß nicht ein einziger der Gründe, die für die Unechtheit angeführt werden, stichhaltig ist.

---

[1] Von Begemann gesperrt.

STREIFLICHTER UND BEMERKUNGEN

Die Geschichte der Philosophie, wie sie in den üblichen Handbüchern vorliegt, pflegt in erster Linie die Geschichte der verschiedenen philosophischen Gedanken und Gedanken-Systeme und die Entwicklung der Denk- und Anschauungs-Gemeinschaften, der Schulen oder **Philosophen-Schulen** zu behandeln. Im Unterschiede von dieser Behandlungsweise haben wir es uns in der C. G. zur Aufgabe gemacht, neben der Geschichte dieser „Ideen-Gemeinschaften" oder „Schulen" auch die Entwicklung der **Willens-Gemeinschaften** oder der Verbände, Genossenschaften und Organisationen, welche auf bestimmten Vorstellungs-Gemeinschaften, in erster Linie auf der Philosophie der **Humanität** oder des **Idealismus** — beide Namen decken sich im wesentlichen — aufgebaut sind, zu verfolgen und darzustellen. Für diese äußerst wichtige wissenschaftliche Aufgabe der Geistesgeschichte sind die Vorarbeiten noch sehr im Rückstande, und es muß fast alles neu geschaffen werden.

Das Wort **Kult** (Cultus) wird schon im frühen Mittelalter gelegentlich zur Bezeichnung von sogenannten **Kulthandlungen** gebraucht und mit dem lateinischen Worte adoratio, d. h. **Gebet** gleichgesetzt. Diesem Gebrauch entsprechend, sind **Kult-Genossenschaften** solche Vergesellschaftungen, Organisationen und Vereine, die das gemeinsame Gebet oder die gemeinsame Verehrung eines höchsten Wesens üben. Das Vorhandensein von Priestern oder die Übung von Opfern und Sakramenten, wie sie in den Staats-Religionen von je vorhanden waren, ist kein notwendiger Bestandteil kultischer Organisationen, wohl aber ist die gemeinsame Verehrung eines höchsten Wesens ohne das Vorhandensein eines gemeinsamen Versammlungsraums nicht denkbar.

Die großen kultischen Organisationen, die im Laufe der Jahrhunderte Gestalt gewonnen haben, die heidnischen, jüdischen und christlichen Staatsreligionen und Staatskirchen einerseits und die staatsfreien Kultverbände aller Art andererseits unterscheiden sich, abgesehen von der religiösen Anschauungswelt, auf der sie ruhen, auch durch den **Sprachgebrauch**, der bei ihnen überliefert ist, und die Angehörigen dieser Verbände erkennen sich u. a. auch an der Terminologie oder den Kunstausdrücken, den Worten und den Begriffen, die in ihren Gemeinschaften üblich sind. Innerhalb der Kirchen sind z. B. die Worte Glauben, Gläubige, Glaubensgenossen, ferner die Worte Himmel, Himmelreich, Hölle, Höllenstrafen usw., Bekehrung, Sünde, Buße, Gnade, Kirche usw. ganz unentbehrliche, stets wiederkehrende Begriffe, mit denen das ganze System der Religion steht und fällt; ja selbst die Worte Religion und Glaube und sogar das Wort Gott, die allmählich in den allgemeinen Sprachgebrauch und das allgemeine Bewußtsein übergegangen sind, wenn man das höchste Wesen und das Verhältnis der Menschen zu diesem Wesen bezeichnen will, sind ursprünglich Eigentum des kirchlichen Sprachgebrauchs. Man täuscht sich aber, wenn man meint, daß die staatsfreien Kultverbände in ihrer Terminologie keine eignen Worte und eigne Namen für diese Begriffe besessen hätten. Schon Plato gebraucht anstatt des Wortes Gott den Namen

Baumeister der Welt und anstatt des Namens Religion den Namen Weisheit, nicht aus zufälligen Gründen, sondern um die Tatsache zu kennzeichnen, daß er den Begriff des höchsten Wesens und das Verhältnis der Menschen zu ihm anders verstand als die Staatskulte. Und wie die Kirchen in ihrer Sprache viele Ausdrücke haben, die der Wortschatz der freien Kulte nicht kennt (zu diesen gehören auch die Christen-Gemeinden der ersten Zeiten, die sogenannten Gnostiker, die Waldenser usw.), so besitzen umgekehrt die letzteren vielerlei Worte, die in dem Sinne, in dem sie hier gebraucht werden, den Kirchen fehlen. Dahin gehören die Begriffe und Kunstausdrücke Humanität, Idee und Ideen, Licht, Erleuchtung, Weisheit, Vollendung, Vernunft, Freunde usw., die das Eigentum bestimmter kultischer Verbände bilden, und die sich inhaltlich vielfach mit anderslautenden Worten des kirchlichen Sprachgebrauchs decken. Die Amtssprache der Kirchen kennt keines der obigen Worte zur Bezeichnung irgend einer Lehre oder einer Religions-Anschauung.

Wie dem Worte Glaube das Wort Weisheit, dem Worte Gottesreich (Himmelreich) der Name Tempel der Weisheit mit gewissen Abwandlungen des Begriffsinhalts entspricht, so entsprechen dem Worte Glaubens-Genossen die Worte Freunde der Weisheit (Philoi sophias), die in abgekürzter Form einfach **Freunde** genannt werden. Es ist ganz überraschend, zu sehen, mit welcher Zähigkeit sich das Wort „Freunde" in zahlreichen Zusammensetzungen seit zwei Jahrtausenden in den Verbänden erhalten hat, die auf platonisch-christlicher Grundlage ruhen. Die Namen Freunde der Weisheit (Philosophen), Freunde der Menschen (Philanthropen), Freunde Gottes stehen ebenso wie das Wort Freundschaft im Mittelpunkte des Gedankenkreises dieser Systeme.

Bei der durchgreifenden Verschiedenartigkeit des Sprachgebrauchs der Staats-Kulte und der freien Kulte ist es bemerkenswert, daß zwei Worte, nämlich die Ausdrücke **Tempel** und **Altar**, frühzeitig in gleichmäßiger Verwendung vorkommen. Freilich treten im amtlichen Gebrauch der christlichen Staatsreligionen frühzeitig an die Stelle des Wortes Tempel die Namen Kirche, Gotteshaus, Kapelle, Bethaus usw., aber in außeramtlicher Verwendung kommt der Name Tempel doch noch oft vor. Die „Brüderschaft der Humanität", d. h. die außerkirchlichen Kultverbände kennen die Namen Kirche, Gotteshaus, Bethaus selbstverständlich nicht, aber sie haben frühzeitig andere Namen, die stets den Charakter von Decknamen gehabt haben, z. B. die Namen Hütte, Kammer, Loggia usw. in Gebrauch genommen.

Wir haben an dieser Stelle vielfach auf die Idee und den Namen **Gottes-Freunde** hingewiesen, der in gewissen Kultgesellschaften des Humanismus auf die Lehrer und Verkünder des göttlichen Willens angewandt zu werden pflegte. Merkwürdig ist nun, daß sich Andeutungen verwandter Art schon bei **Plato** finden. Plato lehrt: Die Schöpfung ist noch nicht fertig. Nicht bloß das Nützliche, sondern das Gute, die Gerechtigkeit müssen wir in die Menschenwelt bringen. Bliebe der Mensch sich selbst überlassen, wildwachsend, selbstwachsend: ihm würde das fehlen, was ihn zum Menschen macht. Das Tier hat den Naturtrieb, der es leitet, und dieser Trieb wächst ihm von selbst

zu; den Menschen soll die Vernunft leiten; diese wächst ihm aber nicht von selbst zu. Wer die Menschen zur Vernunft, zum Guten anleitet, der hilft das Schöpfungswerk vollenden, ist ein Freund, ein Gehülfe Gottes.

Merkwürdig ist die Verwendung des Wortes „Freunde Gottes" bei Comenius. In seiner Schrift „Stimme der Trauer" (1660) redet er seine Brüder (und nur diese) an „Ihr lieben Freunde Gottes". Wer da weiß, welche Bedeutung der Name „Freunde Gottes" in der Geschichte der Waldenser besessen hat (vergl. Ludw. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885 [Register]), dem wird dieser Gebrauch unter den böhmischen Brüdern nicht zufällig erscheinen. Die kirchliche Wissenschaft hat dem Namen „Gottes-Freunde" im amtlichen Gebrauch keinerlei Verwendung oder Anerkennung gewährt.

Der rechtgläubige Protestantismus und alle die, welche ehemals oder später seinem Einfluß sich dogmatisch untergeordnet haben, haben das abfällige Urteil Luthers über **Desiderius Erasmus** stets aufrecht erhalten. Ebenso konsequent aber haben die Männer comenianischer Geistesrichtung, deren Geschichte wir hier verfolgen, den Gottesgelehrten Erasmus als einen ihrer Vorkämpfer betrachtet und anerkannt. Wir haben dies an vielen Stellen dieser Hefte nachgewiesen. Da ist es nun interessant, daß auch J. S. Semler, der Vater der historisch-kritischen Bibel-Forschung und Bahnbrecher des historisch denkenden Protestantismus, das Urteil Luthers und der Lutheraner entschieden ablehnt; Semler spricht von „dem großen und bewunderungswürdigen Erasmus", der schon alles erobert habe, was die neuere wissenschaftliche Theologie weiter zu begründen suche. Wenn daher neuerdings Friedrich Thudichum in seiner Geschichte der Reformation (vergl. die obige Besprechung von Hermann Barge) die gleiche Anschauung vertritt, so bleibt er innerhalb alter protestantischer Überlieferungen.

Man hat mit vollem Recht von je dem naturphilosophischen **Humanismus** des 17. Jahrhunderts starke mystische Elemente zugeschrieben. Eben diese Elemente schieden diesen Humanismus, der gerade in reformierten Ländern verbreitet war, vom Calvinismus, der zu jener Mystik in einem scharfen Gegensatze stand. Mit Recht hat Troeltsch gelegentlich bemerkt, daß auf Rechnung dieses Calvinismus weder die holländische Malerei des 17. Jahrhunderts noch das poetische Element in der Renaissance-Dichtung Miltons, noch insbesondere Rembrandt gesetzt werden darf; sie alle standen vielmehr denjenigen Kreisen nahe, die im Platonismus und in der Mystik die Wurzeln ihrer Weltanschauung besaßen. Der starke Einschlag, den das holländische Geistesleben des 17. Jahrhunderts durch das **Täufertum** und den **Arminianismus** erhalten hat, ist ja bekannt genug; es scheint, daß Rembrandt selbst aus einer taufgesinnten Familie stammt; jedenfalls war sein Sohn Titus Mennonit.

Goethe schreibt an **Herder** aus Neapel unter dem 17. Mai 1787 folgendes merkwürdige Bekenntnis: „Für alles, was Du liebes und gutes an meinen Schriften thust, danke ich Dir tausendmal, ich wünschte immer etwas besseres auch Dir zur Freude zu machen. Was mir auch von Dir begegnen wird und wo, soll mir willkommen sein, wir sind so nah in unsern Vorstellungsarten, als es möglich ist ohne Eins zu sein und in den Hauptpunkten am nächsten."

Mitteilung an unsere Mitglieder

Vom 1. April 1908 ab wird die

Deutsche Bank

Depositenkasse A

Berlin W. [8]

Mauerstr. 25-28

die allein zuständige Empfangsstelle für die Geldbeiträge unserer Mitglieder sein. Wir bitten also unsere Mitglieder, vom 1. April an alle Geldsendungen dorthin zu richten. Wir fügen für diejenigen, die für 1908 noch nicht gezahlt haben, ein Postanweisungs-Formular bei.

Zugleich teilen wir ergebenst mit, daß wir gemäß § 4 Abs. 7 unserer Satzungen alle Beiträge, die **bis zum 30. April** nicht eingegangen sein sollten, bei Zustellung des Maiheftes 1908

durch Nachnahme

unter Zuschlag der Postgebühren erheben werden.

Die Geschäftsstelle der C. G.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

MONATSHEFTE
DER COMENIUS-GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

SCHRIFTLEITUNG: BERLINER STRASSE 22
DR. LUDWIG KELLER BERLIN-CHARLOTTBG.
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

XVII. JAHRG. BERLIN, DEN 15. MAI 1908 HEFT III

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M 10,—. Einzelne Hefte M 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

ENGLISCHER UND FRANZÖSISCHER DEISMUS UND DEUTSCHE AUFKLÄRUNG

Von

Prof. Dr. A. Wolfstieg in Berlin

Ende des Jahres 1688 war König Jakob II. von England vertrieben; mit zäher Nachhaltigkeit hatte er die Einrichtungen des englischen Staatswesens, die Freiheit des Individuums und der Presse ja selbst das große Prinzip der Toleranz in das Gegenteil von dem gewendet, was ihr lebendiger Inhalt war. Die stolze Inschrift, die das Admiralsschiff des Oraniers unter der Gallionfigur führte: „ich werde die protestantische Religion und die Freiheit Englands behaupten“, hatte Wilhelm III. dagegen zur Wahrheit gemacht. Und das Volk jubelte ihm zu: wie hätte auch der englische Stolz dieses katholische fremde Wesen, diese auf Unfreiheit hinzielenden Wünsche und Bedrückungen, welche Lords, Bischöfe und Gemeine ins Ausland trieben, diesen französisch-jesuitischen Geist, dieses lasterhafte Leben und Treiben am Hofe lange ohne Widerspruch ertragen sollen? Man wollte freilich mit der Unterstützung der Okkupation Wilhelms nicht

das Königtum an sich, nicht einmal die königliche Familie beseitigen, sondern nur diesen König und seinen katholischen Anhang. Als Wilhelm und Maria die Wahlkapitulation (Declaration of rights) in feierlicher Sitzung des Parlaments am 13. Februar 1689 beschworen hatten, bestiegen sie ohne Widerspruch den Thron: der Lordkanzler Halifax bat sie gleichsam, die Krone Englands anzunehmen. Und der Prinz nahm sie an als das Zeichen allgemeinen Vertrauens, daß er die Rechte und Freiheiten, daß er die protestantische Religion Englands immerdar verteidigen werde. Mit fast prophetischen Blicken konnte er es am letzten Tage des XVII. Jahrhunderts vor dem versammelten Parlamente aussprechen, daß es die Aufgabe Englands sei, die führende Rolle für die Freiheit Europas zu übernehmen. „Wenn ihr euch selbst nicht verlaßt, wenn ihr die alte Kraft des englischen Volkes in Tätigkeit setzet, so werdet ihr dem lebenden Geschlechte und allen Nachkommen Religion und Freiheit sichern."

Religion und Freiheit? Bestanden sie nur darin, was ein Zeitgenosse damals aussprach, „daß unser Glück darauf beruht, daß unsere Könige gleich wie wir selbst den — staatlichen und kirchlichen — Gesetzen unterworfen sind, sodaß sie durch Zerstören der Gesetze zugleich auch die Grundlagen ihrer eigenen Macht zerstören würden"? Ich meine doch nicht; es ist nicht das staatsrechtliche Verhältnis und die Aufrechterhaltung des hochkirchlichen Dogmas allein, das die Motive jener Umwälzung von 1688 bildete. Jakob hatte Krone und Reich verwirkt, nicht weil er die Satzungen der Religion und Freiheit angetastet hatte, sondern weil er das englische Empfinden verletzte, jene religiös-philosophische Weltanschauung, die in dieser Zeit in den Schriften eines Newton und eines Locke einen ebenso modernen wie treffenden Ausdruck gefunden hatte, jene Freiheit, auf der das charaktervolle Selbstgefühl der Engländer beruhte, das sie fähig machte, den Kampf selbst um die Weltherrschaft zu beginnen und zu vollenden. Es war der neue Geist, den Jacob zu erniedrigen suchte, der Geist des Individualismus, der Geist der Toleranz und der vorurteilslosen Forschung, der dieses Volk trug und erhob und ihm die Garantie der Vormacht in Europa durch die schrankenlose Propaganda ihrer Ideen bot.

Seit der erfolgreichen Vereinigung der experimentierenden Induktion Bacons und der universalmathematischen Deduktion des Descartes hatte die Wissenschaft eine feste Grundlage gewonnen, von der aus man es unternehmen konnte, ein völlig neues, auf rein

mechanischen Gesetzen erbautes Weltbild herzustellen. Newtons klares Wort: „Lasset die substantiellen Formen und die verborgenen Qualitäten beiseite und führt die Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zurück“, bot die Methode, nach der zu verfahren war. Newton selber führte durch die Erfindung der Infinitesimalrechnung die mathematische Wissenschaft weiter und fand mit deren Hilfe jene Wahrheit, daß die Gravitationsgesetze auch im Weltenraum herrschen und dem Falle des Apfels ebenso zu Grunde liegen, wie der Umdrehung des Mondes und der Bewegung des Sternenkreises. Unermeßlich erweiterte sich der Blick und die Vernunft schien den Platz einnehmen zu können, den der Glaube bisher eingenommen hatte. Selbst das Dasein Gottes konnte man jetzt mathematisch beweisen. Newton sah in der wundervollen, einer verbessernden Nachhilfe seitens des Schöpfers nicht bedürfenden Einrichtung der Weltmaschine, deren Zweckmäßigkeit er begeistert zu preisen nicht aufhörte, den sichersten Beweis eines intelligenten Welturhebers. Der große Physiker merkte nicht, daß er mit diesem „physiko-teleologischen“ Gottesbeweise die Einmischung zielstrebiger Gesichtspunkte in sein Weltbild wieder hineintrug, die er eben in der Erklärung der physischen Ereignisse so energisch verworfen hatte. Indessen macht das nichts aus, da es auch von seiner Zeit unbemerkt blieb; Newton hatte zweifellos durch die reine Vernunft auf mathematisch-physischem Wege seinen Zeitgenossen eine Weltanschauung geboten, die nur ausgebaut, aber nicht, wie es schien, überboten werden konnte; alles war auf Natur und Vernunft sicher aufgebaut.

Auch das geistige Leben, das sich in der Geschichte der Menschheit uns darbietet? Auch jenes sehnsuchtsvolle Weben des Herzens, das am Bette des totkranken Kindes die Verbindung mit jener unnennbaren Macht erstrebt, die über Leben und Tod, ach! über Menschenglück und Menschenschicksal entscheidet? Auch das mußte sich von der „dumpfen Kirchenlehre“ und dem „blinden Geschichtsglauben“ nun loslösen; auch die Offenbarungen der Bibel und des geistig-geschichtlichen Lebens der Menschheit mußten vor dem Richterstuhle der Vernunft erscheinen und da ihr Recht nehmen: von dem „natürlichen Lichte der Vernunft“ durchleuchtet, mochten sie dann ihres Weges ziehen und der neuen Religion dienstbar werden, die als ihr vornehmstes, ja ihr einziges Gebot den Satz der zagenden Seele auf ihre Wanderung mitgab: glaube, o Mensch, an Gott und Unsterblichkeit und tue Deine Pflicht, indem Du die Tugend

in Dir und in andern stärkst. Es galt das dogmatische Gebäude, das „Werk schlauer Fürsten und betrügerischer Priester“, gründlich zu zerstören, das Christentum von seinen groben Verunstaltungen zu befreien und auf jenen vollkommenen Ausdruck der reinen Vernunftreligion zurückzuführen, den es vor Jahrhunderten, wie man zu wissen glaubte, offenbar gehabt hatte.

Es ist kein Zweifel, daß John Locke, der sich bereits in solcherlei Gedankengängen in seinen Werken und namentlich in seinen in die breitesten Volksschichten eindringenden, in wundervoller Sprache geschriebenen Gelegenheitsschriften bewegte, das tiefste Wollen und Denken seiner Zeit aussprach. Es war trotz alles stark betonten Gottesglaubens ein Glaube weniger an Gott, als ein Glaube an die Menschheit, den diese Zeit hier erhielt, ein optimistisches Vertrauen zu der unverwüstlichen Güte der Menschennatur, eine vollkommene Hingabe an die Liebe und Treue des freien und bewährten Mannes; wo diese Güte im Menschen nicht sogleich zu Tage tritt, da muß eben die Erziehung, die freilich nichts in den Zögling hineintragen, sondern nur das Natürliche, die Vernunft, durch innere und äußere Wahrnehmung aus ihm herauslocken darf, die Tugend durch liebevolle Berücksichtigung der Individualität zu begründen suchen. Die Erziehung will Locke freilich zuerst nur in den oberen Ständen anwenden, da er glaubt, daß nur hier das Ideal, der von der Vernunft regierte Mensch, erreicht werden könne; es werde dann die Rückwirkung auf das niedere Volk am Ende nicht ausbleiben. Wie diese ganze Philosophie, so ist auch die Erziehung eigentlich nur für Gentlemen. Auch die neue Religion Lockes konnte nur den Glücklichen genügen, denen die Not des Lebens unbekannt war, und die die Zeit und die Kraft hatten, sich der kritischen Vernunft ganz zu widmen. Denn auch die Offenbarung der Bibel blieb in ihrer Überlieferung wenigstens zweifelhaft und unterlag der Kritik der Vernunft. Darum verlangte Locke Toleranz für jede Auslegung der heiligen Schrift, und nur Papisten und Atheisten wollte er von der allgemeinen Duldung ausgeschlossen wissen: jene, weil sie selbst keine Duldung übten und ihr Oberhaupt in Rom und nicht in England hatten, diese weil sie naturgemäß die Möglichkeit der Offenbarung leugneten, die Locke nie fallen ließ.

Es waren tiefgehende und in ihren Folgen weitreichende Gedanken, die Locke seiner Zeit vortrug; aber man ging doch bald darüber hinaus. Noch als Greis stand Locke im Briefwechsel mit einem jungen talentvollen Manne Namens Anthony Collins, der kurz nach

Lockes Tode eine „Abhandlung über das Freidenken“ herausgab, in der er kurzer Hand das, woran der Meister so energisch festgehalten hatte, den Glauben an die Offenbarung, über Bord warf und das Denken auch über religiöse Dinge ohne jede Voraussetzung und Autorität als ein unveräußerliches Recht der Vernunft in Anspruch nahm. Es war das eigentliche Programm des englischen Deismus, was Collins vortrug; zum Beweise, daß diese freie Denkweise nicht den Charakter verderbe, hängte er seiner Schrift ein Verzeichnis edler Freidenker von Sokrates bis Locke an. Daran anschließend unternahm es John Toland, zu beweisen, daß die Grundeigenschaften der wahren Religion nichts anderes als Vernunftmäßigkeit und Begreiflichkeit seien, und daß, obgleich das Christentum diese Eigenschaften auch in vollem Maße besitze, die heutige Form des Christentums durch die von pfäffischer Herrschsucht in dasselbe hineingetragenen Zusätze in seiner Klarheit und Vernunftgemäßheit verdunkelt sei. Allmählich mauserte sich Toland allerdings in den Briefen an Serena, d. i. die preußische Königin Sophie Charlotte, bis zu der Anschauung durch, daß der Glaube an einen persönlichen Gott und die Unsterblichkeit der Seele ohne weiteres als vernunftwidrig anzusprechen und demgemäß aufzugeben sei. Es gibt jetzt nur noch eine natürliche Religion, deren wesentlicher Inhalt die Moral bildet. Der Gott aber, an den diese Freidenker glauben sollen, war schließlich nichts als das innerweltliche Agens des natürlichen Verlaufes der Dinge; das Ganze bekam mit der Zeit sogar einen pantheistischen Einschlag.

Damit war der Deismus an seinen äußersten Punkten angelangt: ödester Rationalismus, der alles mit der Elle der kleinen menschlichen Vernunft mißt, kurzsichtiger Naturalismus, dessen blödes Auge die Strahlen übernatürlicher Offenbarung nicht mehr verträgt, krasse Freidenkerei, die keinerlei Autorität mehr über sich anerkennt, auch nicht die der Geschichte. Daran krankte nachher das ganze XVIII. Jahrhundert, daß es infolge der sich ausbreitenden englischen deistischen Anschauung überhaupt den Blick verlor für den Verlauf des geistig geschichtlichen Lebens und alles Denken in radikale Reflexionen und sensualistische Empfindelei verflüchtigte. Diese Freidenkerei paßte schließlich in keine Kirche mehr, ja man darf behaupten in keine Religion mehr hinein, weil sie alles Überweltliche verlor.[1])

---

[1]) Obwohl wir in der Beurteilung des sogenannten englischen Deismus mit dem Verfasser nicht in allen Punkten übereinstimmen, haben wir seinen Ausführungen doch gern hier Raum gegeben. Die Schriftleitung.

Das fühlten selbst Männer wie Toland, daß sie irgend etwas an die Stelle der aufgegebenen Religion setzen, daß sie eine Form finden müßten, die das doch ganz unleugbare Glaubens- und Unsterblichkeitsbedürfnis der Menschen in sich aufnähme; oder richtiger: Toland mußte die Aufgabe lösen, einen den Ansichten des Deismus entsprechenden Kult zu finden. Dieser Aufgabe hat sich Toland in der Tat unterzogen. Hettner[1]) ist nun der Meinung, daß das eben entstehende Freimaurertum ihm dazu die Anregung gegeben habe. Ich glaube, daß die Sache umgekehrt ist: Tolands Versuch, die Symposien des Altertums wieder aufleben zu lassen und dabei in Liturgien und in ernsten und anmutigen Gesprächen im Sinne des Deismus die Lehren und Grundsätze der neuen Kultgemeinschaft vorzutragen und vorzusingen, haben ihre Wirkung auf die eben jetzt sich reformierende Freimaurerei sicher nicht verfehlt und deren Formen beeinflußt. Sein Werk, in dem er diesen Versuch machte, das berüchtigte Pantheistikon, erschien 1720, und ist heute äußerst selten. Der Versuch, den Toland darin machte, um eine neue Form des Kults zu schaffen, fiel öde genug aus und sah dieser faden Religion ähnlich. Es ist eine Art Wechselgesang oder ein Zwiegespräch zwischen dem Vorsteher des Symposions (Modiperator) und der Gemeinde (Socraticum Sodalitium), die sich „Genossen und Brüder, Freunde und Mitmenschen“ (Aequales) nennen; sie bezeichnen als wünschenswerte Eigenschaften Forschungseifer, Wissenschaftlichkeit und Herzensgüte und schwören aller Autorität ab. Auch hier ist die Vernunft das wahre und ausschließliche Gesetz, das Licht und die Leuchte des Lebens; die Metaphysik ist pantheistisch, die Moral eudämonistisch: zum Glücke des Lebens gehört allein die Tugend, sie hat ihren Lohn in sich selbst. Die ganze Liturgie fußt auf dem Altertume; man singt Lieder nach Ennius, Horaz und recitiert aus Cicero Worte, die eine Verspottung der Priester enthalten, liest als Text z. B. das 13. Kap. aus Ciceros de senectute oder andere Stellen aus Cicero und schließt mit dem dem katholischen Ritus nachgeahmten Rufe: Gelobt sei Xenophon[2]). Als Zweck der ganzen Anordnung wird angegeben, daß man nach dem Grunde der Dinge forschen wolle, damit wir das Leben heiter verleben und

[1]) Ich habe außer Hettners bekannter Literaturgeschichte eine Reihe anderer Werke benutzt, die ich nicht durchweg aufzählen will; der Kundige merkt leicht, woher Bartel Most geholt hat.

[2]) Landadus Xenophon, imitandique rustici Sabini — Mentem ergo maxime, ventrem vero modice pascamus — Aequum et bonum est. — Libemus gratiis — Poculis poscimus minoribus.

den Tod ruhig ertragen. Und doch sagt der Vorsteher: Wie die Geburt für alle Dinge Anfang ist, so ist auch der Tod uns für immer das Ende. Töricht ist, wer darüber trauert, daß er nicht in Ewigkeit lebt." Und die Gemeinde antwortet: „Und töricht ist auch der, der da trauert, daß er nicht vor tausend Jahren gelebt hat."

An diesen Lächerlichkeiten wäre der Deismus unfehlbar zu Grunde gegangen, wenn er nicht einen von dieser Richtung unbeirrten Propheten in Shaftesbury gefunden hätte, der seinen Zeitgenossen das Ideal schöner Menschlichkeit in das Gedächtnis zurückgerufen und mit der Weisheit der Vernunft die Stärke des nicht lohnsüchtigen Guten und die Schönheit des klassischen Altertums verbunden hätte. Seine Schriften fanden in der gebildeten Welt sehr weite Verbreitung und mit Recht: Fichte hat von ihm geurteilt, daß Shaftesbury alles berührt habe, was Gutes und Tiefes in der Moral gedacht worden sei. Freilich auch Mandeville hat nicht Unrecht, wenn er in seiner berühmten Bienenfabel ausführt: diese Bildung der selbstsüchtigen Neigungen zum Guten und Schönen könne immer nur das ausschließliche Eigentum gewisser bevorzugter Klassen sein, und die auf Ästhetik und das Empfinden vornehmer Seelen aufgebaute Philosophie Shaftesburys sei nur eine Philosophie für Gentlemen. Mehr war eben die ganze deistische Freidenkerei nicht, als eine Religion oder eine Philosophie der gebildeten Stände, die das gemeine Volk höchstens im Widerschein berührt und nie ernstlich durchdrungen hat.

Aber bis in die Kreise des Bürgertums kam sie doch: dafür sorgten die moralischen Wochenschriften, die seit 1709 eine nach der andern, zuerst Robert Steeles Tatler, dann der Spectator u. s. f. in London erschienen und die religiösen und philosophischen Ansichten des Deismus verbreiteten. Auch weit über das Wasser trugen sie die Doktrin und fanden hier weite Verbreitung und Nachahmung in Bodmers Diskursen der Maler u. a. m.

Auch eine innere Mission schuf sich der Deismus in der soeben reformierten Brüderschaft der Freimaurer. Das von Anderson 1723 redigierte Konstitutionenbuch sagt in seinem § 1 „concerning God and Religion", daß der Grundsatz cuius regio, ejus religio jener Menschheitsreligion weichen soll, in welcher alle Menschen übereinstimmen. Die Freimaurer werden nur dazu „verpflichtet, treue und gute Männer zu sein oder Männer von Ehre und Rechtschaffenheit, durch welche Benennungen oder Überzeugungen sie sich auch unterscheiden mögen". In dieser Form

fanden die deistischen Ansichten Eingang in die Logen der ganzen Welt und haben England die Geister erobern und seine Herrschaft begründen helfen. Es hat nachher schweren Kampf gekostet, diese Doktrin wieder los zu werden. —

Am wirksamsten war aber der persönliche Verkehr im Lande selbst und über den Kanal. Zuerst war naturgemäß Frankreich infiziert; herüber und hinüber brachten Schiffe englische und französische Flüchtlinge und Reisende. In Paris gründete sich im Entresol des Hotel des Präsidenten Hénault auf dem Vendômeplatz unter dem Vorsitze des Abbé Alary ein Klub, in dem diese englisch-französische Verbindung ihren Sammelplatz und ihre Auskunftsstelle hatte; hier haben Bolingbroke und Horace Walpole verkehrt, hier hat man alle Zeitungen und Wochenschriften interpretiert, die den deistischen und freiheitlichen Geist atmeten.

Doch blieb dieser Geist in Frankreich nicht rein: er hat hier durch die französischen Zustände von vornherein eine Tendenz erhalten, die entschieden politisch war, und die sich ebenso gegen den Staat wie gegen die Kirche richtete. Das war in England nie der Fall gewesen; eher das Gegenteil: der Deismus ließ dort die Kirche und ihre Lehren durchaus bestehen, allerdings nur für die unteren Klassen und vertrat politisch entschieden die englischen Staats- und Weltinteressen. In Frankreich dagegen versuchte der Deismus dem Staate in Montesquieus und d'Argensons Manier den englischen Konstitutionalismus ohne die englischen Voraussetzungen desselben anzupredigen und verlor sich bei Voltaire, der 1732—1735 selbst in England weilte, in den Ruf des Ecrasez l'infâme, d. h. in den Kampfruf gegen die Kirche, die damals in Gallien mit dem Staate zu eng verwachsen war, als daß die Bestrebungen dieser Gruppe nicht auch ihn hätten treffen sollen. Zu diesen beiden Angriffen gesellte sich ein dritter wissenschaftlicher, der, ursprünglich an Newton anknüpfend, — Mattpertius war hier der Führer — dem Deismus bald eine Wendung in das Materialistische gab, das dann in dem großen Werke der Encyklopädie, in Holbachs Système de la nature und am krassesten in La Mettries Homme machine klar zu Tage tritt. So war also in Frankreich von dem Deismus kaum noch etwas anderes vorhanden, als die rationalistische Grundlage, zu der Zeit, wo Rousseaus weithin schallender Ruf: Zurück zur Natur und zur reinen Empfindung die Leute in das romantische Lager und zum Sozialismus trieb. Rousseau vertrat die Sache des Gemütes gegen die des Verstandes.

Auch in Deutschland war von allen Seiten der Deismus in englischer und französischer Form eingeströmt. In Hamburg, wo überhaupt der Einfluß der Engländer von jeher sehr stark gewesen ist, bestand eine englisch-deistische Loge, von der aus Friedrich der Große in den Bund aufgenommen ist, und Goethe sagte noch im späten Alter zu Eckermann: „Sie haben keinen Begriff von der Bedeutung, die Voltaire und seine Zeitgenossen in meiner Jugend hatten . . . . und was es mich gekostet hat, mich gegen sie zu wehren und mich auf eigene Faust in ein wahres Verhältnis zur Natur zu stellen." Das bezeugt die zeitweilige Abhängigkeit der deutschen Literatur und Weltanschauung von der französischen deutlich genug, auch wenn wir sie nicht anderweit kennen würden.

Und doch traf hier der englische Deismus bei uns auf eine Welt- und Lebensanschauung, die er nicht überwinden konnte, und die ihm nicht erlaubt hat groß zu werden. Die deutsche Aufklärung ist grundverschieden von dem englischen und von dem französischen Deismus, vor allen Dingen ist sie kerndeutsch und mit einem Januskopfe versehen, von dem die eine Seite in den Rationalismus, die andere in die deutsche Mystik schaut. In Deutschland waren überdies die Träger der Bewegung nicht sowohl die oberen Zehntausend, wie in England, oder die Salons, wie in Frankreich, sondern das gute deutsche Kleinbürgertum mit all seiner Ehrbarkeit und seinem sittlichen Ernste.

Die deutsche Aufklärung hat ihre Wurzel in der Leibnizschen Philosophie, nicht im englischen oder französischen Deismus. Leibniz war ein Newton und ein Locke in einer Person, da er als Mathematiker zu gleicher Zeit mit dem großen Engländer selbständig die Infinitesimalrechnung erfand, als Physiker das Gebiet der Dynamik ausbaute und als Philosoph ein Weltbild von hinreißender Schönheit aufstellte. Leibniz bestellte freilich auch die Vernunft als die Richterin aller Dinge, aber er nahm einen anderen Ausgangspunkt als Locke. Dieser hatte sich durch die Ableugnung der Existenz aller angeborenen Ideen den Zugang zu dem Entwickelungsgedanken verschlossen und war daher in den völligen Sensualismus hineingeraten. Indem Leibniz seinen Monaden, denen er einen dynamischen Charakter gab, angeborene Ideen, ungefähr in der Form der alten aristotelischen Entelechie, einhauchte, konnte er dem Weltganzen den Bildungsgedanken unterlegen und so zu einem idealistischen Aufbau kommen, der dem Sinne des deutschen Volkstumes ebenso entsprach, wie sein überall hervortretender liebenswürdiger Optimismus; dieser macht

seine Philosophie so anziehend. Diese Gedankengänge verloren, trotz ihres Rationalismus und trotz ihrer unzulässigen Verschiebung der Grenze zwischen Glauben und Wissen, Gott keinen Augenblick aus den Augen und machten aus dem Vater im Himmel keine innerweltliche Lebenskraft, wie der englische Deismus. Und hierin sind Thomasius und Christian Wolff, die eigentlichen Interpreten und Vermittler der Leibnizschen Ideen, dem Meister treu und ganz konsequent geblieben.

Ganz anders geartet ist der Pietismus mit seiner Hinneigung zur Mystik und seiner Forderung gottgefälligen Lebens. Auch hier ist eine unzulässige Verschiebung zwischen Glauben und Wissen, aber zu Gunsten des Gemütslebens und nicht des Verstandes. Trotzdem haben sowohl Spener und August Hermann Francke als auch Graf Zinzendorff und die Herrenhuter den Bildungsgedanken festgehalten und alles Empfinden in dem deutschen Wesen verankert, sodaß hier weder der wissenschaftlichen Forschung noch dem Pflichtbewußtsein an Realität ursprünglich viel verloren ging. Den Naturvorgängen widmete man freilich in diesen Kreisen nicht allzuviel Aufmerksamkeit, aber den Erscheinungen des geistigen Lebens, des Staates, des sozialen Körpers, der wissenschaftlichen Bewegung u.s.w. hat man sich nie verschlossen. Man soll doch nicht vergessen, daß König Friedrich Wilhelm I. sehr stark dem Pietismus zuneigte, und daß Kant eine pietistische Mutter hatte und von Hamann vielfach beeinflußt worden ist.

Rationalismus und Pietismus konnten ganz friedlich eine Zeit lang zusammengehn, da sie einen gemeinsamen Gegner, die verknöcherte lutherische Orthodoxie hatten, und in ihrem letzten Endziele, der Einrichtung eines tugendhaften Lebens, kaum von einander abwichen. Mochten die einen mit Forschen in der Bibel um der Herstellung des reinen Christentums (Semler) oder doch mindestens eines reinen Textes willen beginnen, die anderen sich durch Beten und Singen in die wundervolle Tat Christi versenken und in seinen Wunden weltflüchtig Schutz suchen, das machte nicht viel aus, da es nur eine verschiedene Gangart, aber doch derselbe Weg, weitab vom Paulinismus und hin zu Jesus und zum Reiche Gottes auf Erden, war: auch Spener äußerte gelegentlich, daß das Reich Gottes nicht an die Ringmauern der paulinisierten Kirche gebannt sei. Im Grunde entsprangen hier eben beide, Rationalismus und Pietismus, dem tiefsten religiösen Empfinden des Volkes und kämpften um ihr Dasein gegen eine unduldsame Theologie, welche alle Religiosität in starrem

Dogmatismus zu ertränken schien und damals die Kirche beherrschte. Ihre Trennung nach einer glücklichen und friedlichen Ehe in Halle erfolgte erst, als der Kampf gegen die Orthodoxen zu siegreichem Ende geführt war, und beide die Konsequenzen aus ihrem Standpunkt zogen, der Rationalismus zu einem Angriffe auf die Grundlagen der Kirche und des Glaubens überhaupt überging (Reimarus) und der Pietismus in eine trübe Gärung geriet (Rosenkreuzerei). Es war die Zeit, als Friedrich Wilhelm I. Wolf aus Halle vertrieb und dem Pietismus hier Sieg und Alleinherrschaft verschaffte. Seitdem versank der Rationalismus in jene Philiströsität und in jene vielwissende Geschwätzigkeit, die in allen Dingen ein von Sachkenntnis nicht getrübtes Urteil hervorbrachte, und der selbstgerechte Pietismus schwenkte in jenes ekelhafte Muckertum ein, das unserem Lessing so unendlich zu schaffen machte, und das noch allzu mächtig ist.

Beide Richtungen der deutschen Aufklärung wurden aber erst von Grund aus überwunden, als der in Leipzig (Ernesti) und in Göttingen (Gesner, Heyne) gepflegte und durch den Frh. v. Zedlitz in Preußen zum Siege gelangte Neuhumanismus sich mit Herders Humanitätsideen verband, deren Grundlage das in der Volkspoesie der Deutschen, Israeliten und Griechen und in der Religion zum Ausdruck gebrachte Gemütsleben war. Hieraus resultiert unser Klassizismus und Lessings alles vernichtende philologisch-historische Kritik. Es bedurfte dann nur noch Kants Herstellung der Wissenschaft, um dem Rationalismus den letzten Rest zu geben, um Schillers Idealismus, um Schleiermacher's großartigen religiöser Erneuerung — er ist in Herrenhut erzogen — zum Durchbruche zu verhelfen.

BIBEL, WINKELMASS UND ZIRKEL

Studien zur Symbolik und Geschichte der Humanität im Zeitalter der Naturphilosophie

Von

Ludwig Keller

Die kultischen Verbände, die seit den Zeiten des Platonismus und des Neuplatonismus die Träger jener idealistischen Weltanschauung waren, die wir als die Philosophie der Humanität bezeichnen, haben seit vielen Jahrhunderten ein festes System von Lehrzeichen und Symbolen besessen, das sich mit der solchen Organisationen eigenen Zähigkeit von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hat, von Symbolen, die bis in das 18. Jahrhundert hinein, d. h. bis zu der Umwandlung, die diese Verbände im Jahre 1717 zu London erfuhren, mit einem tiefen Schleier verhüllt und den Augen der Gegner fast völlig entzogen gewesen sind.

Indessen wissen wir heute, daß die Kultverbände des Humanismus, längst ehe die erwähnte Umwandlung eintrat und unter dem Schutz einer europäischen Großmacht für sie eine öffentlich-rechtliche Existenzform erreicht wurde, unter den äußeren Hüllen von Akademien, Gewerkschaften, Hütten, Gilden und Gesellschaften aller Art im tiefsten Geheimnis vorhanden gewesen sind, und daß die inneren Ringe dieser Deckorganisationen bereits unter den Namen von Hauptlogen und Logen bestanden haben, Namen, die in diesem Sinne erst nach dem Jahre 1717 an die Öffentlichkeit traten.

Zu den Dingen, welche diese älteren Kultverbände am tiefsten zu verschleiern pflegten, gehörten neben ihrer Verfassung eben diese Symbole und Lehrzeichen, und es ist natürlich sehr schwierig, die Dinge, die einst als sorgfältig behütete Geheimnisse behandelt zu werden pflegten, heute mit einem Schlage klarzustellen.

Gleichwohl muß der Versuch gemacht werden. Denn die Lehrzeichen sind bei weitem das wesentlichste in dieser ganzen

geistigen Bewegung; da sie dazu bestimmt waren, den Eingeweihten die Glaubenswelt und die Lehre der Brüderschaft zu vermitteln, geben sie demjenigen, der ihre eigentliche und ursprüngliche Deutung kennt, einen klaren Einblick in das Wesen der Sache, die er vor sich hat. Und nicht allein das; bei der eigenartigen Verwendung, die diese Lehrbilder gefunden haben, bieten sie auch den Schlüssel für die Erkenntnis der vielfach verschleierten Geschichte des Bundes. Insbesondere bieten die uns erhaltenen symbolischen Darstellungen in Druckwerken, Kupferstichen, Holzschnitten, in Stammbüchern, auf Münzen und Gebrauchsgegenständen verschiedener Art, deren Zahl größer ist als man bisher angenommen hat, die einzige Möglichkeit, in denjenigen Jahrhunderten der Geschichte der älteren Systeme näher zu kommen, die vor der Umwandlung des Jahres 1717 liegen.

Auch bietet das Studium dieser älteren Symbolik die Unterlage, um die Verwandtschaft wie die Verschiedenheit der älteren Großlogen-Systeme von dem System von 1717 richtig zu beurteilen.

Es leuchtet ein, daß bei der Erörterung der Dinge, die sich aus der Klarstellung der Bildersprache ergeben, im Rahmen einer Abhandlung gewisse Grenzen einzuhalten sind. Insbesondere ist es hier nicht unsere Absicht, das Verhältnis der älteren Systeme zu den neueren irgendwie zu erörtern. Wir müssen uns an dieser Stelle damit begnügen, einiges Material zur Symbolik der Großlogen des 17. Jahrhunderts vorzulegen und einige wichtige Schlußfolgerungen beizufügen, die sich für die Lehre und die Geschichte der Brüderschaft jener Zeiten daraus ergeben. Die Symbolik der Großloge von England, wie sie nach 1717 ins Leben trat, wird an dieser Stelle nicht erörtert werden; wir müssen nur bemerken, daß sie nicht in allen Punkten mit der älteren Zeichensprache des Bundes übereinstimmt.

Schon sehr frühzeitig war es üblich, daß gewisse Ritualgegenstände bei den Versammlungen der Brüderschaft auf dem Altar lagen, Gegenstände, die eine bestimmte, stets wiederkehrende Gruppe von Symbolen bilden, und die ihr charakteristisches Kennzeichen eben durch die Verbindung, in der sie erscheinen, erhalten.

Im Mittelpunkte dieser Gruppe zusammengehöriger Symbole treten uns das Lehrbild eines Buches und die sogenannten Winkelhaken entgegen, die folgende Gestalt zeigen:



Neben den „Winkelhaken“ und dem Buch erscheint aber auch eine andere Gruppe von Symbolen, nämlich zwei gekreuzte Schwerter und der Globus (Kugel, Krone, Kranz, Kreis, Kette). Und endlich findet man auf Bildern, auf denen die Winkelhaken und das Buch sichtbar sind, gelegentlich die Lehrbilder der Sonne oder eines flammenden Gestirns und des Auges; auch das Bild einer aus den Wolken reichenden Hand oder eines Herzens kommt vor, und es ist auffallend, daß innerhalb der strahlenden Sonne sich gelegentlich anstatt des Kreises ein Herz abgebildet findet, das ein menschliches Angesicht trägt [1]).

So vielfach aber auch manche symbolische Ausdeutung und einzelne Bilder wechseln, konsequent kehrt, wie gesagt, neben dem Buch, dem Kreuz, der Kugel, dem Schwert, dem Schädel, der Sanduhr usw. folgendes Lehrbild wieder:



Dieses Symbol zeigt überall, wo nicht, wie in Druckwerken, eine gewisse Verschleierung nötig war, eine ganz bestimmte, offenbar ritualmäßig vorgeschriebene Form. Der Zirkel ist nach unten geöffnet und über den beiden Armen desselben liegt nach oben geöffnet das Winkelmaß.

Wir lassen die schwankenden Deutungen, die man dem merkwürdigen Symbol zu geben versucht hat, einstweilen auf sich beruhen; sicher aber ist, daß dasselbe schon im 17. Jahrhundert im Mittelpunkte der Zeichensprache stand. Es wird uns ausdrücklich überliefert, daß die Angehörigen des Bundes mit Vor-

[1]) Man vergl. das Titelkupfer zu D. V. Coornherts Werken. Amsterdam 1630.

liebe gerade diese Zeichen gebrauchten, wenn sie ausdrücken wollten, daß sie „ordentliche Membra", d. h. vollberechtigte Mitglieder seien.

Diese Ritualgegenstände zierten, wie gesagt, bei feierlichen Versammlungen den Altar, und diese Tatsache bestätigt die Annahme, daß die älteren Großlogen-Systeme in diesen Lehrzeichen eine Art von Hauptsymbolen erkannten, eine Annahme die durch sonstige Umstände bestätigt wird.

Von besonderer Wichtigkeit waren für diese Kultverbände die Abzeichen, welche die Mitglieder bei ihrer Aufnahme erhielten und die sie bei den Versammlungen zu tragen verpflichtet waren. Wir besitzen das Original eines solchen „Gesellschafts-Kreuzes", wie es in manchen Systemen üblich war, eines Kreuzes, das aus der Hauptloge Indissolubilis stammt, und das gegenwärtig in der Loge Amalia zu Weimar aufbewahrt wird. Das Kreuz zeigt auf der Vorderseite folgende Gestalt:



Vergegenwärtigt man sich die Grundform dieses Lehrbildes, so treten der Kreis und zwei übereinanderliegende Kreuze deutlich heraus.

Das Mittelfeld des Kreuzes ist mit einem Herzen belegt, auf dem Winkelmaß und Zirkel ruhen. Die vier Arme des Kreuzes werden verbunden durch eine Kette, und zwischen den Armen erscheinen zwei gekreuzte Schwerter; auf den Armen stehen die Buchstaben

I S V C.

Die Rückseite hat folgende Gestalt[1]):



Im Mittelfelde der Rückseite sieht man ebenfalls ein Herz, und die Buchstaben:

S I V N

die sehr wahrscheinlich Sit Indissolubile vinculum Nostrum bedeuten[2]).

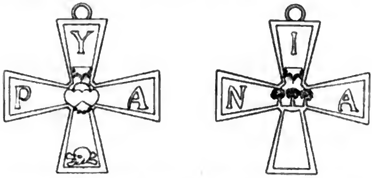
Man erkennt also deutlich, daß wesentliche Stücke der Symbole, welche auf dem Altar der Loge lagen, auch auf diesem Abzeichen wiederkehren, vor allem Winkelmaß und Zirkel, der Kreis und die gekreuzten Schwerter.

---

[1]) Wir verdanken die obige Abbildung der gütigen Vermittelung des Herrn Professor Dr. Ott in Weimar, dem wir hier unseren Dank aussprechen.

[2]) Das Kreuz ist zuerst veröffentlicht von Wilhelm Fabricius, Studentenorden etc. Jena 1891.

Aus dem Gesetzbuch der Hauptloge Indissolubilis, dessen Original im Archiv der Großloge Royal York zu Berlin beruht, wissen wir, daß die Mitglieder aller Grade verpflichtet waren, das Gesellschaftskreuz an Bändern, deren Farbe wechselte, auf der Brust zu tragen. Nach dem Wortlaut der Gesetze hatte das Kreuz des e r s t e n G r a d e s folgende Gestalt:



Hier erscheinen also auf dem Mittelfelde des Averses zwei Herzen, die mit einer Kette (Kreis) verbunden sind; darüber ist eine S o n n e, darunter ein S c h ä d e l mit z w e i g e k r e u z t e n S c h e n k e l k n o c h e n sichtbar. Auf den drei Armen stehen die Buchstaben

P Y A

deren Auflösung lautet:

πρὸς ὑπερβολὴν ἄδελφε

Worte, die als Paßworte dienten.

Auf dem Revers sind drei Palmen, eine Sonne und die Buchstaben

N I A

sichtbar, die die Paßworte der Hauptloge zum Palmbaum andeuten, die sich seit 1675 mit der Hauptloge Indissolubilis vereinigt hatte.

Die Gesellschaftskreuze des zweiten und dritten Grades unterscheiden sich im wesentlichen von denen des ersten Grades nur dadurch, daß auf den Armen die Anfangsbuchstaben der Paßworte dieser Grade stehen, das heißt auf dem Kreuz des zweiten Grades

E T V

das heißt ἐκ τῶν οὐρανῶν und über dem Totenkopf die Buchstaben

N N S

das heißt Nos non separat (mors).

Das Kreuz des dritten Grades enthält die Buchstaben

S P T

deren Auflösung sich einstweilen in den erhaltenen Urkunden nicht hat ermitteln lassen.

Zu den Hauptsymbolen dieser Logen, wie sie sowohl auf dem Altare wie in den Mitglieder-Abzeichen hervortreten, gehörten mithin folgende Lehrzeichen:

1. Die sogenannten Winkelhaken.
2. Das Kreuz (gekreuzte Schwerter, gekreuzte Werkzeuge etc.)
3. Der Kreis oder die Kugel (Kranz, Krone, Kette etc.)

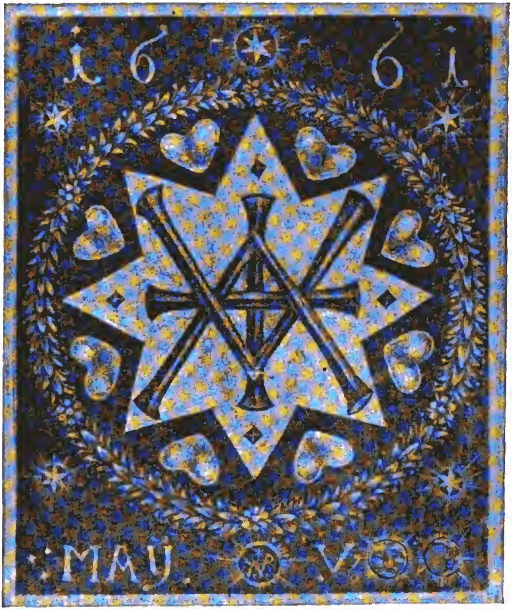
Da der Kreis als das Sinnbild der Vollendung, der Weisheit und der Wahrheit erscheint, so ist es wahrscheinlich, daß dort, wo neben den Winkelhaken die Bibel statt des Kreises vorkommt, die erstere ebenfalls als Lehrzeichen der Weisheit und der Wahrheit gedacht war.

Je nach besonderen Umständen wurden diesen Lehrbildern andere beigefügt wie Herzen, Sterne, Buchstaben usw.

Wenn man sich diese Zeichensprache gegenwärtig hält, gewinnt ein seltenes Schabkunstblatt helles Licht, das dadurch besonders wertvoll ist, daß wir den Verfertiger wie das Jahr der Anfertigung kennen. Das Germanische National-Museum in Nürnberg besitzt dieses Kunstblatt, von dem wir eine nach dem Original gefertigte verkleinerte Abbildung auf der nächsten Seite folgen lassen.

Bei der tiefen Verschleierung, die sich die Mitglieder in der Not der Zeit zum Grundsatz machen mußten, kann dies für private Zwecke hergestellte Blatt nur von der Hand eines Mannes herrühren, der die Zeichensprache und die Lehrbilder des Bundes gekannt hat, d. h. von einem Manne, der sie auf Grund seiner Mitgliedschaft kennen gelernt hatte. Denn nicht nur die Hauptsymbole der sog. Winkelhaken, des Kreuzes und des Kranzes kehren wieder, sondern auch die Herzen, die wir kennen, die Buchstaben, die hinzugefügt zu werden pflegten, die strahlende Sonne, die üblich war, der Hinweis auf die Weltkugeln, die Rosen und vieles andere.

Aber fast merkwürdiger noch als alle diese Symbole, die durch die Verbindung, in der sie auftreten, ihre Erläuterung erhalten,



sind gewisse Zutaten, die den Eingeweihten sehr viel sagen. Ich mache nur auf folgende Punkte aufmerksam:

Wir haben früher [1]) Proben der merkwürdigen Zeichen beigebracht, welche die Mitglieder des Bundes an unauffälligen Stellen anzubringen und z. B. ihrem Namenszug oder dem Datum in unauffälliger Form beizugeben pflegten; es sind B a n d z e i c h e n (Verbindungsbänder) ganz eigner Art, deren wechselnde Formen bestimmten Erkennungszwecken gedient zu haben scheinen, Zeichen, welche an manchen Stellen im B i l d e e i n e r S c h l a n g e erscheinen und jedenfalls in ihren

[1]) Siehe MH. der C. G. 1895, S. 175

schlangenartigen Windungen in merkwürdiger Weise an das uralte Schlangen-Symbol der antiken Akademien erinnern.

Wenn man nun unser Schabkunstblatt betrachtet, so findet man an einer der üblichen Stellen, nämlich am Schlusse des Datums (MAY. V.), ebenfalls ein solches Bandzeichen in folgender Form:



hier in stehender Gestalt, während wir es sonst vielfach liegend wiederfinden.

Wir haben ferner früher bereits auf den auffallend häufigen Gebrauch des folgenden Zeichens:

  •   •
•   oder
  •   • •

d. h. der drei Punkte hingewiesen, die geradezu als ein charakteristisches Kennzeichen der älteren Großlogen-Systeme gelten können [1]). Auch dieses Zeichen findet sich auf unserem Kunstblatt.

Aber nicht nur der Hinweis auf die heilige Dreizahl, sondern auch auf andere „heilige Zahlen", zumal auf die Neun-Zahl, kehrt wieder und zwar in der sehr üblichen Form von Sonne, Mond und sieben Sternen.

Außer der von uns nachgewiesenen Hauptloge Indissolubilis, deren Mitglieder das Kreuz als Abzeichen trugen, gab es im 17. Jahrhundert und früher eine Hauptloge „Zum Stern" oder „Zu den 3 Sternen", die ihren Hauptsitz in der Pfalz hatte, und die daher in den Urkunden auch unter dem Namen des „Pfälzer-Ordens" erscheint, und ferner eine Hauptloge „Zur Rose" oder den „3 Rosen", die vornehmlich in den Niederlanden blühte [2]) — Orden, die sich nach einigen bekannten Symbolen des Bundes nannten, die die Mitglieder trugen, während sie selbstverständlich auch das Kreuz als Symbol gebrauchten, nach welchem sich die Hauptloge Indissolubilis „Zum Kreuz" nannte. Denn das Kreuz und die Kette waren ebenso Eigentum der Hauptlogen „Zu den 3 Rosen" und „Zu den 3 Sternen"

[1]) Siehe MH. der C. G. 1907, S. 199 ff.
[2]) Über diese Hauptloge s. u. a. Keller, Hohenzollern-Jahrb. 1906, S. 221 ff.

wie die Rose und der Stern unter den Lehrzeichen der „Kreuzbrüder“ vorkommen.

Es war üblich, daß Winkelmaß und Zirkel auf den Abzeichen angebracht wurden, die die Mitglieder trugen. So sehen wir, wie oben bemerkt, die Winkelhaken bei den „Kreuzbrüdern“ auf dem Mittelfelde des Kreuzes angebracht, und ebenso finden sie sich in Druckwerken (natürlich in verschleierter Form) gelegentlich auf dem Stamm des „Palmbaums“, den die Mitglieder der Hauptloge „Zu den 3 Palmen“ als Logen-Kleinod um den Hals trugen, wie die folgenden Symbole beweisen[1]):



Wenn man sich diese Tatsachen gegenwärtig hält, muß man annehmen, daß der Verfertiger unseres Schabkunstblattes, wo die „Winkelhaken“ auf dem Stern angebracht sind, demjenigen System angehört hat, das den Stern als Mitgliedszeichen trug; wir kennen nur e i n solches System, nämlich den sogenannten „P f ä l z e r - O r d e n“. Hier muß der betreffende Verfertiger aufgenommen sein; die Tatsache aber, daß er nach dem Brauche der damaligen Zeit zugleich auch den verwandten Systemen der „Kreuzbrüder“ und der Hauptloge „Zur Rose“ angehörte, wird durch die weiteren Symbole wahrscheinlich gemacht.

Aus Andresens Handbuch für Kupferstichsammler (Bd. II, S. 407), wo dieses Blatt als „F r e i m a u r e r z e i c h e n“ bezeichnet ist, ist nun ersichtlich, wer der Verfertiger des Blattes gewesen ist: es war kein geringerer als der Sohn des Winterkönigs, des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, der im Jahre 1619 kurz nach der Königskrönung seines Vaters zu

[1]) Diese höchst merkwürdigen drei zusammengehörigen Medaillon-Bilder finden sich in der Schrift von N e u m a r k, Der neusprossende teutsche Palmbaum 1667. Sobald man auf dem dritten Bilde die obere Hälfte des geteilten Schildes verdeckt, erscheinen Winkelmaß und Zirkel in der ritualmäßigen Gestalt.

Prag geborene Prinz Ruprecht, der Gönner des Comenius, dem dieser im Jahre 1668 sein Unum necessarium gewidmet hat[1]).

Prinz Ruprecht war in den Niederlanden, wo Friedrich V. ein Asyl gefunden hatte, erzogen worden und hatte zu Leyden studiert. Friedrich Heinrich von Oranien, sein Großoheim, nahm ihn in seine Leibgarde als Offizier auf, und an dessen Seite machte er verschiedene Feldzüge, und auch im Jahre 1637 die berühmte Belagerung von Breda mit, an der viele Brüder der damaligen Großlogen beteiligt waren[2]). Im selben Jahr geriet er in die Gefangenschaft der Kaiserlichen und wurde nach Linz gebracht, wo er bis zum Jahre 1641 in Haft blieb. Den Versuchen, die dort gemacht wurden, seinen Übertritt zum Katholizismus zu bewirken, leistete er standhafter als zwei seiner Geschwister Widerstand; schließlich aber erlangte er seine Freiheit durch den Einfluß König Karl I. von England, der dann seine hohe militärische Begabung für sich und seine Zwecke verwandte; es scheint, daß dieser Dienst die Bedingung war, unter der ihm die Freiheit gewährt worden war.

Obwohl seitdem im Dienste Karls I. und später Karls II. stehend, hat er sich nie weder von der reformierten Religion noch von den Männern, denen er sich geistesverwandt fühlte, losgesagt. Seine Neigungen galten sein ganzes Leben hindurch den Naturwissenschaften, der Chemie und der Technik, und er hat stets intime Beziehungen zu den Naturphilosophen unterhalten, die, wie man weiß, im Jahre 1660 unter Mitwirkung zahlreicher Mitglieder der freien Sozietäten die Royal Society zu London gründeten. Das Schabkunstblatt trägt das Datum des 5. Mai 1661. Wir wissen, daß der Prinz in diesen Jahren als Gouverneur von Windsor im runden Turm des Schlosses seiner naturwissenschaftlichen Lieblingsbeschäftigung und dem Verkehr mit den englischen Gesinnungsgenossen lebte, und daß er im Jahre 1663 Mitglied der Royal Society wurde. Bei den Zeitgenossen galt er als ein Freund der „Schwarzen Kunst“, und die Herzogin von Orleans erzählt in ihren „Memoirs et Fragmens historiques“, sie habe in London gehört, daß ihr verstorbener

[1]) Siehe Johann Amos Comenius, Das einzig Notwendige. Unum necessarium. Ein Laien-Brevier. Neueste Ausgabe. Jena und Leipzig, Eugen Diederichs 1904.

[2]) Näheres bei Keller, Die Oranier und die Hohenzollern im Hohenzollern-Jahrbuch 1906.

Onkel im Rufe eines „Zauberers" gestanden habe. „Schwarzkünstler" und „Zauberer" hießen damals alle, welche „geheimen Gesellschaften" angehörten.

Um die Zeit, wo Prinz Ruprecht in den Niederlanden seine erste Ausbildung empfing, erschien zu Amsterdam im Jahre 1630 eine Gesamt-Ausgabe der Werke des berühmten Freundes und Staats-Sekretärs Wilhelms des Schweigers, der im Jahre 1590 im Alter von 68 Jahren gestorben war, des Dirick Volkertson Coornhert[1]).

Die gewaltigen Streitschriften, in denen Coornhert sein Volk zur Verteidigung der Gewissensfreiheit aufgerufen hat, fanden zunächst in den Kreisen der sogenannten Täufer, die darin ihre eigenen Überzeugungen wiedererkannten, den lebhaftesten Widerhall und noch vierzig Jahre nach seinem Tode waren sie es, die Coornherts Bücher in neuen Ausgaben verbreiteten. Aber auch weit über die niederländischen Grenzen hinaus wirkten die Schriften Coornherts, den einer seiner neuen Biographen[2]) mit Petrarca verglichen hat, und die Verbindungen, in denen Coornhert schon bei seinen Lebzeiten mit den Gesinnungsgenossen in der ganzen Welt gestanden hatte, blieben viele Generationen hindurch wirksam.

Coornhert, der Begründer der niederländischen Schriftsprache und Komponist der Melodie des berühmten Liedes „Wilhelmus von Nassauwen", war lange Jahre hindurch der Führer der sogenannten „Rhetoriker" oder der Redner-Gesellschaften der Niederlande und wird als solcher in vertraulichen Briefen mit dem Brudernamen angeredet. Der Mann, der das Titelbild der Gesamtausgabe von 1630 hat entwerfen lassen, muß ebenso mit der Geschichte Coornherts wie mit der Symbolik der Hauptlogen des 17. Jahrhunderts genau vertraut gewesen sein; denn nicht etwa einzelne Lehrzeichen, sondern die zusammengehörigen Kreise der Lehrbilder kehren hier wieder[3]).

---

[1]) Ein Exemplar befindet sich im Besitz der Königlichen Bibliothek zu Berlin.

[2]) Dr. J. ten Brink, Dirck Volkertson Coornhert en zyne Wellevenskunste. Amsterdam 1860.

[3]) Wir bedauern, daß wir in Rücksicht auf die Kostenfrage hier keine Abbildung des Folio-Blattes, um das es sich handelt, haben geben können.

Rechts vom Beschauer sieht man das Bild Coornherts in voller Gestalt; in der rechten Hand trägt er das Zeichen der leitenden Gewalt, den Zirkel, in der linken hält er einen Stab in der Gestalt eines Fernrohrs; auf dem Gürtel, den er trägt, sind die Zahlen

1 3 7 4

angebracht. Zu seinen Füßen liegt die Kugel mit dem Schwertgriff in der Gestalt des Kreuzes;



darunter das aufgeschlagene Buch, auf dem sechs Herzen liegen, aus denen Kornähren herauswachsen. Sehr merkwürdig ist der Umstand, daß in Verbindung mit diesen Lehrbildern hier wie anderwärts das Zeichen:



vorkommt, das durch die Anbringung des Auges Gottes an beiden Enden der oberen Linie als Symbol gekennzeichnet ist.

Im oberen Teile des Titelkupfers sieht man einen Kranz, der einen Kronleuchter mit sieben Lichtern trägt; dazwischen sieht man die Buchstaben

R Y K

Zu Häupten Coornherts sieht man das Lehrzeichen



das durch die fünffache Wiederholung auffällt, und das gelegentlich auch in Stammbüchern des 16. Jahrhunderts[1]) und auf Münzen (den sogenannten Braunschweigischen Brillentalern) wiederkehrt. Auf letzteren erscheint es, wie hier, in Verbindung mit dem Totenkopfe und ähnlichen Symbolen.

Hinter den Füßen der Gestalt Coornherts liegt eine Maske und ein durchbohrter und zerrissener Hut.

[1]) Man vergl. das Stammbuch des Fürstl. Liegnitzischen Rats Adam Grütsschreiber mit der Eintragung des Otto von Dieskau vom J. 1581. (Sammlung der Handschriften-Abteilung der Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

Links vom Beschauer steht eine Jünglingsgestalt, das Haupt mit dem Strahlenkranz umgeben, in den Händen die Symbole der Weisheit und des Friedens. Zu den Füßen des Jünglings sieht man Bilder des Todes und der Qual, den Totenschädel mit züngelnden Schlangen, daneben das Symbol der Pyramide, das uns oft in dieser Zeichensprache in Verbindung mit Trümmern und Zeichen der Vernichtung begegnet, und das offenbar als Hindeutung auf die Felsengräber und Totengrüfte zu betrachten ist; ein Akazienzweig ist auf der Pyramide sichtbar. Tod und Wiedergeburt, Sterben und Werden sind durch die hier vereinigten Symbole angedeutet.

Besonders merkwürdig aber ist das Titelbild durch die Art, wie der Künstler, der es entworfen hat, das Symbol des Zirkels und des Füllhorns gebraucht und in Verbindung bringt. Das Füllhorn ist ein Lehrzeichen, das in ritueller Verwendung durch alle Jahrhunderte wiederkehrt. Oft erscheint es in Verbindung mit dem Symbol der Weisheit und der Wahrheit, der menschlichen Idealgestalt mit der Strahlenkrone oder der Sonne, die auf den Urquell alles Lichtes und die schöpferische Kraft der Weltseele hinweist, und es ist nicht zweifelhaft, daß das Füllhorn hier als Lehrzeichen der geschaffenen Dinge auf die Geschöpfe neben dem Schöpfer hinweist.

Nun ist es beachtenswert, daß der Zirkel, der nicht selten in Verbindung mit dem Auge Gottes dargestellt wird, in gleicher Art wie die menschliche Idealgestalt mit dem Strahlenkranz auf die Idee des Schöpfers, den der Platonismus sich zugleich als den Baumeister und als den Vater aller erschaffenen Wesen dachte, hinweist. Sollte da nicht vielleicht das Symbol des Winkelmaßes dem Lehrbilde des Füllhorns entsprechen, wie es auf dem obigen Titelkupfer in Verbindung mit dem Zirkel erscheint? Ist dem so, so haben wir in dem Bilde von Winkelmaß und Zirkel, wie es im Mittelpunkte dieser ganzen Symbolik steht, die Vereinigung des Schöpfers und der Geschöpfe vor uns; die Idee des Vaters und der Kinder, die als solche Brüder und Schwestern sind und eine einzige große Familie bilden, tritt damit als Mittelpunkt dieser Glaubenswelt hervor. Es ist derselbe Gedanke, den auch Christus in den Mittelpunkt seiner Lehre vom Gottesreich gestellt hat.

Eine ähnliche Stellung, wie sie D. V. Coornheert einst unter den Täufern und „Rhetorikern" einnahm, besaß Leonhardt Thurneysser zum Thurn († 1595) unter den Ärzten und Naturforschern seines Zeitalters. Thurneysser war im Jahre 1530 in Basel geboren.

Schon als junger Mann hatte er in Deutschland, Frankreich und Italien das Bergwesen studiert und war zu den Gewerkschaften der Hütten (Schmelzhütten) in nähere Beziehung getreten. Die Angriffe, die er als „Alchymist" und „Betrüger" erfuhr, hinderten nicht, daß der Kurfürst von Brandenburg ihn im Jahre 1571 zu seinem Leibarzt ernannte, wo er im Grauen Kloster und in dem daran anstoßenden Lagerhause zu Berlin ein „Laboratorium" einrichtete. Hier begründete er eine Druckerei, zog Gelehrte, Formschneider, Metallarbeiter, Techniker, Maler, Astronomen, und zwar meist von auswärts, in seinen Dienst. Berlin wurde durch ihn in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts ein Hauptsitz und Mittelpunkt für die Gesinnungsgenossen, und Herzöge, Fürsten, Grafen und Würdenträger jeder Art, auch aus dem Auslande, kamen als Gäste in das Laboratorium in der Klosterstraße. Die Nachricht, daß durch Thurneyssers Einfluß der nachmalige erste Minister des Kurfürsten Joachim Friedrich, der Graf Hieronymus von Schlick — auch die Schlicks gehörten zu den „Alchymisten" — an den Berliner Hof gekommen ist[1]), hat sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich. Man weiß, daß seit dieser Berufung die große Wendung der Dynastie in der religiösen Frage und der allmähliche Anschluß an die Reformierten begann. Im Jahre 1573 ist nun in diesem Kreise von „Alchymisten" eine silberne Medaille geprägt worden, deren einziges Stück heute im Königlichen Münzkabinett zu Berlin beruht. Sie war, wie der erhaltene Henkel zeigt, dazu bestimmt, am Bande getragen zu werden. Die Rückseite zeigt das unten zu erwähnende Wappen des Besitzers und seinen Wahlspruch: Festina lente. Die Vorderseite enthält das Brustbild mit der Umschrift Leonhard Durneissen zum Thurn 1573. In der linken Hand hält Thurneysser den halbgeöffneten Zirkel, die Rechte ruht auf dem Globus; auf der Brust, halb unter dem Gewande, ist ein drittes Zeichen sichtbar, das nicht klar erkennbar ist.

---

[1]) Keller, Die Hohenzollern und die Oranier a. a. O. S. 233.



Obwohl wir wissen, daß der Zirkel als Abzeichen der leitenden Gewalt in diesen Organisationen galt, so möchte diese Medaille doch allein den Zweiflern vielleicht nicht genügen, um weitere Folgerungen daran zu knüpfen. Die Sache gewinnt aber ein anderes Gesicht durch die Tatsache, daß noch eine andere Quelle uns auf dieselben Spuren weist.

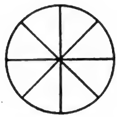
Wir besitzen aus dem Nachlaß Thurneyssers einen *Teppich*, der, wie Julius Lessing mit Recht annimmt[1]), unter Thurneyssers Leitung verfertigt ist. Am Rande desselben steht die Inschrift:

Leonhart Thurneysser zum Thurn Churfürstlicher
Brandenburgischer bestalter Leibmedicus hat diesen
Tepich seinen Erben, sein darbey zu gedenken,
machen lassen Anno 1578.

Der Gobelin war also — das ist hier wichtig — nicht für die Öffentlichkeit bestimmt.

Für jeden, der die Zeichensprache der älteren Großlogen-Systeme kennt, bildet dieser Teppich ein wertvolles Dokument. Im Vordergrunde links und rechts vom Beschauer stehen *zwei Säulen*. Auf den Schäften der Säulen sieht man links und rechts folgende Zeichen:



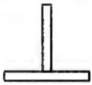


[1]) Julius Lessing, Die Decke des Thurneysser im Berliner Kalender für 1904, herausgegeben vom Verein für die Geschichte Berlins. Berlin W., Verlag von Fischer & Franke.

Umwunden sind beide mit Bändern, auf denen sich Sprüche befinden; durch die Bänder erscheinen die Säulen dreifach geteilt; auf den Kapitälen ist links ein Schiff, rechts ein Anker mit dem Schlangenstab sichtbar. Zwischen den Säulen sieht man eine gekrönte Frauengestalt, das Sinnbild der Weisheit (Sophia), die in den erhobenen Händen zwei K r ä n z e, das Bild der Schönheit, hält und zu deren Füßen rechts ein L ö w e, das Symbol der Stärke ruht; links am Fuße der Gestalt sieht man eine Hellebarde liegen.

Über der Frauengestalt ist Thurneyssers Wappen — ein vierfach geteiltes Schild, links unten und rechts oben je drei weiße Punkte auf schwarzem Felde und rechts oben und links unten ein schwarzer Turm auf weißem Felde — sichtbar. Rechts oben steht die „Alchymie" mit Retorten, Tiegeln, Schmelzöfen, links ein Mann, welcher eine Flüssigkeit in einen Becher gießt.

Besondere Beachtung aber verdienen die am Fuße der rechten Säule ruhenden Symbole: ein G l o b u s, ein nach unten geöffneter Z i r k e l und ein B u c h; das Zeichen



ist in der Gestalt einer Wage sichtbar; andere Werkzeuge, insbesondere folgendes merkwürdige Symbol



vervollständigen das Ganze.

Beachtenswert ist, daß nach urkundlichen Mitteilungen, die uns aus der Hauptloge „Zum Palmbaum" erhalten sind, im „Ordens-Saal" — so pflegte man wohl den Tempel zu nennen — sich eine „Tapetzerey" (es ist der holländische Namen für Teppich) befand. Wir lassen es dahingestellt, ob schon im 16. Jahrhundert in ähnlicher Weise ein Teppich im „Ordens-Saal" im Gebrauch gewesen ist. War er es aber, so sind offenbar die Abzeichen der beiden Säulen usw., die wir auf dem Thurneysserschen Teppich finden, zu rituellen Zwecken bestimmt und wohl

auch auf den „Tapetzereyen“ des 17. Jahrhunderts irgendwie angebracht gewesen.

Wie dem aber auch gewesen sein mag, so ist gewiß, daß die Medaille wie der Teppich mit dem Wappen den Eingeweihten sagten, daß der Name des Meisters mit der Geschichte des Bundes, der diese Symbole brauchte, eng verbunden war.

Wenn man die Gewohnheit der älteren Hauptlogen kennt, das Andenken ihrer leitenden Meister in Bildern festzuhalten, die die Stellung der Gefeierten den Wissenden zum Bewußtsein brachten, so gewinnt auch die Symbolik mancher anderen Darstellungen ein gewisses Licht.



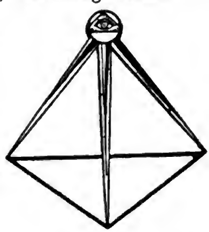
Kupferstich aus Neumark, Neusprossender Palmbaum.
Nürnberg 1668.

Als nach dem Tode des Fürsten Ludwig von Anhalt, Herzog Wilhelm von Sachsen-Weimar die Würde des Ordens-Meisters in der Hauptloge „Zum Palmbaum" übernommen hatte, ward zu seinen Ehren der obige Kupferstich veröffentlicht, der, wenn auch unter den üblichen Verschleierungen, des Herzogs Stellung im Orden klar erkennbar werden läßt, und der zugleich alle die Merkmale aufzeigt, wie wir sie auf dem Teppich Thurneyssers kennen gelernt haben.

Ähnlich wie dort sieht man rechts und links zwei Säulen; zwischen den Säulen ist ein Bauwerk, der Portikus eines Tempels, sichtbar, auf dessen oberen Teil eine Frau mit Buch im Philosophenmantel sitzt; unterhalb derselben ist ein Medaillon mit dem Bild des Herzogs angebracht. An der linken Seite ist Bibel, Winkelmaß und Zirkel sichtbar, und zu ihren Füßen ist der Globus angebracht; andere Werkzeuge ergänzen das Bild.

In denselben Jahrzehnten, wo dieser Kupferstich entstanden ist, stand Philipp Harsdörffer an der Spitze eines Systems, das die Passionsblume als Abzeichen führte. Es ist anzunehmen, daß die Mitglieder bestrebt gewesen sind, ihren geistigen Führer in der üblichen Weise zu ehren und sein Andenken im Bilde festzuhalten und fortzupflanzen und diese Annahme wird durch die Tatsachen bestätigt.

Auf einem noch heute im Besitz des Pegnesischen Blumenordens befindlichen Bilde Harsdörffers, das Georg Strauch im Jahre 1651 gemalt hat[1]), sieht man in der rechten unteren Ecke einen geöffneten dreiteiligen Zirkel, dessen Spitzen auf einem rechtwinkligen Dreieck stehen. Neben dieser Zeichnung sieht man ein Buch in der Gestalt einer Buchrolle. Der obere Teil des Zirkels zeigt das Auge Gottes. Das Lehrzeichen hat mithin etwa folgende Gestalt:



[1]) Ich verdanke diese Notizen der Güte des Herrn Professor Dr. Riegel in Nürnberg.

Der Zirkel und das darin enthaltene Auge Gottes deutet in der üblichen Weise auf die leitende Gewalt, die sonst — man vergleiche die Medaille Thurneyssers — auch durch den Zirkel und den Globus symbolisiert wird[1]).

Daß diese Verwendung von Zirkel und Winkelmaß bei Harsdörffer keine zufällige ist, erkennt man daraus, daß auch in Harsdörffers Schrift „Teutscher Secretarius", die im Jahre 1656 erschienen ist, der gleiche Hinweis in der verschleierten Form, wie sie für Druckwerke üblich war, wiederkehrt. Das Titelblatt zeigt folgendes Bild:



in der Gestalt von vier übereinanderliegenden Federkielen.

Was auf Ölgemälden, die für die geschlossenen Räume der Logen bestimmt waren, mehr oder weniger deutlich gesagt werden konnte, bedurfte der sorgfältigen Verhüllung, sobald es sich um Druckwerke handelte. Aber nicht selten wagten es eingeweihte Verleger und Drucker, wenn sie die Bücher leitender Mitglieder des Bundes hinaussandten, den Eingeweihten unter den Lesern besimmte Winke zu geben, und es versteht sich, daß dies nur mit Vorwissen der Verfasser geschehen sein kann.

Schon Herder hat im Jahre 1786 auf die merkwürdige Verwandtschaft der Symbolik aufmerksam gemacht, die das Titelkupfer von Valentin Andreaes sogenanntem Apologen[2]) mit der maurerischen Symbolik des 18. Jahrhunderts zeigt. In der Vorrede, die Herder zu Andreaes Dichtungen veröffentlicht hat, bedauert er, daß wir von „Andreaes geheimen Verbindungen oder Nichtverbindungen" nicht genauer unterrichtet sind. Aber, fügt er hinzu, „unverkennbar bleibt jene unsichtbare Hand, die so gern in symbolischem Nebel wirket" etc. „Merkwürdig, höchst merkwürdig ist in dieser Hinsicht das Titelkupfer seiner Apo-

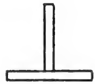
[1]) Dasselbe Zeichen, der dreiteilige Zirkel mit dem Winkelmaß, findet sich auch in Candorins „Deutscher Zimber-Swan" etc. Lübeck 1667. Hier setzt es Conrad von Hövel seinem Namen bei.

[2]) Mythologiae Christianae etc. libri tres. Argentorati 1618 (Eigentum der Kgl. Bibliothek Berlin).

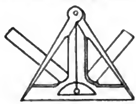
logen, für den nämlich, der diese Symbole versteht und sie in anderen Verbindungen kennt. Sapienti sat."

Die Verwandtschaft der Symbolik tritt in dem Pentagramm, dem musivischen Pflaster, der Tafel mit den heiligen Zahlen usw. hervor und beweist, daß der Erfinder dieses Kupfers die Bildersprache des Bundes gekannt hat.

Und da ist es nun merkwürdig, daß man auch Zirkel und Winkelmaß und das Zeichen



in Verbindung mit Andreaes Namen auf dem Titelblatt von 1618 in folgender Gestalt wiedergegeben findet:



Neben diesen Zeichen findet sich Beil (oder Hammer) und Grabscheid (oder Kelle) gekreuzt unterhalb eines herzförmigen Zeichens und oberhalb sieht man die Weltkugel (den Globus). Auch die gekrönte Frauengestalt fehlt nicht auf dem Bilde.

Ähnlich wie Valentin Andreae hat ein anderer bekannter geistiger Führer der älteren Ordensgesellschaften, nämlich Johann Rist, Prediger zu Wedel bei Altona, der um die Mitte des 17. Jahrhunderts an der Spitze des Ordens „Zum Schwan" erscheint, gelegentlich durch die Wahl der Titelkupfer, mit denen er seine Druckschriften in die Welt schickte, allen Eingeweihten zu erkennen gegeben, daß sie das Werk eines angesehenen Mitgliedes vor sich hatten.

Johann Rist[1]) veröffentlichte im Jahre 1646 im Verlag von Heinrich Werner zu Hamburg eine Sammlung von Gedichten unter dem Titel „Poetischer Schauplatz" usw., die der Erbin zu Norwegen, der geborenen Herzogin Sophie Amalie von Braunschweig gewidmet ist[2]). Das Titelkupfer zeigt im Vordergrunde

[1]) Über ihn und den Schwanen-Orden s. MH. der C. G. 1895, S. 82 ff.

[2]) Wir benutzen hier das Exemplar der Königlichen Bibliothek zu Berlin.

das Bild eines Sarges, der mit einem schwarzen Tuch bedeckt ist; in das Tuch ist ein weißes Kreuz gewebt. Vor dem Sarge liegen der Totenkopf und die gekreuzten Schenkelknochen; unter den Knochen ist ein herzförmiges kleines Schild sichtbar. Sechs medaillonförmige Bilder umrahmen den Titel des Buchs; sie liegen auf einem Kranz von Palmblättern. Die Medaillon-Bilder zeigen unter den üblichen Verhüllungen die Symbole und Lehrzeichen der „Kunst" und deren Sinnbild, nämlich die Königin mit der Krone, die den Palmzweig (Stab) in der rechten und das Gesetzbuch in der linken Hand hält, und die ihren Fuß auf eine im Staube liegende Menschengestalt mit Medusenhaupt setzt. Rechts von der Gestalt der Himmelskönigin sieht man Bibel (Buchrolle), Winkelmaß und Zirkel und zwischen dem geöffneten Zirkel und dem Winkelmaß den Globus, sowie im Hintergrunde die Sphära. Hinweise auf die Alchymie (Retorte etc.) und die Musik — die Harmonie der Sphären — sind auf den übrigen Medaillons sichtbar. Auf das Symbol des Sarges und dessen häufigen Gebrauch haben wir schon früher hingewiesen; er kommt sowohl in der Hauptloge Inviolabilis, die ihn in ihrem vierten Grade kennt, wie in der Großloge zum Palmbaum[1]) als Lehrbild zur Verwendung; auch erscheint in Verbindung damit das Bild eines gestorbenen alten Mannes, der durch den Meisterhut als toter Meister gekennzeichnet wird. Wenn man sich diese Tatsache gegenwärtig hält, so gewinnt das Titelkupfer eines Werkes Licht, das Jean Baptist von Helmont (1577—1644) verfaßt, und das Knorr von Rosenroth im Jahre 1683 zu Sultzbach unter dem Titel „Aufgang der Arzney-Kunst" herausgegeben hat. Helmont war einer der berühmtesten Naturphilosophen seiner Zeit und war als „Adept" und „Alchymist" unter den Theologen verschrieen; im Jahre 1630 zog ihn der Magistrat der Stadt Mecheln als „Rosenkreuzer" vor Gericht und wir wissen zuverlässig, daß seine Feinde ihn durch Gift aus dem Wege geschafft haben. Auf diesem Titelkupfer, das nach den Angaben Helmonts in seiner Schrift „Grab der Pest" gemacht ist, sieht man das Bild eines Felsengrabes, in dem ein Sarg steht; es ist der Sarg, in dem „die Wahrheit" — so sagt Helmont selbst — begraben und von ihren Feinden versteckt worden ist. Zum Grabe dieses erschlagenen Meisters suchen die Freunde hindurchzudringen. Oberhalb der

[1]) Siehe M H. der C. G. 1907, S. 222.

geöffneten Grabeshöhle findet man einen aufgeworfenen Hügel; Männer mit Spitzhacken räumen den Schutt hinweg und suchen von oben zu dem erschlagenen und versteckten Meister zu dringen. Es scheine, sagt Helmont, daß die Wahrheit ihr Grab erwählet bei den Märtyrern, die in den Grotten zu Rom (den Katakomben) begraben liegen. Diese Hinweise auf die Gruftbauten und Felsengräber könnte als müßige Erfindung erscheinen, wenn sie nicht in dem Lehrbild der Höhle und der Höhlenbauten sehr oft vorkämen, und wenn wir nicht aus erhaltenen Berichten wüßten, daß gewisse Verbände des 16. Jahrhunderts, die sich Sozietäten nannten, und die sich „in abito di muratori e manovali" zu versammeln pflegten, von Zeit zu Zeit in unterirdischen Räumen zusammenkamen, wo die Bilder des Todes sichtbar waren[1]). Die Symbole des Totenkopfes, der Schenkelknochen, die sich so oft finden, enthalten die gleichen Hinweise, die sich freilich durch das oft damit verbundene Bild des Jünglings mit der Fackel zugleich als Andeutungen der Auferstehung und der Wiedergeburt, kennzeichnen. Das Sterben und das Werden wird dadurch angezeigt.

Merkwürdig ist nun aber eine Tatsache, die uns im Zusammenhange der Geistesgeschichte besonders interessiert: nicht nur Coornhert, Thurneysser, Helmont, Harsdörffer, Andreae und andere bedienen sich in Verbindung mit ihren Namen der Abzeichen, die auf die Zugehörigkeit zum Bunde hindeuten, sondern auch Johann Amos Comenius.

In einer Schrift des Comenius, nämlich in dessen Einleitung zur Pansophie, findet sich folgendes Titelkupfer:



[1]) Vergl. Keller, Die italienischen Akademien etc. M H. der C. G. 1905, Seite 173.

Das Bild der W e i s h e i t oder, wie Comenius sagt, der Allweisheit, steht in aller ritualmäßigen Genauigkeit vor uns. Auf dem Haupt trägt sie die K r o n e, um den Hals die K e t t e, und um ihre Schultern hängt der Mantel der „Himmelskönigin“, auf dem Sonne, Mond und Sterne sichtbar sind.

Noch charakteristischer fast sind die Gegenstände, die die Umgebung zeigt. Zu ihren Füßen liegen das B u c h, das W i n k e l m a ß und ein nach unten geöffneter Z i r k e l, daneben ein Kreis, in dem das K r e u z und vier Säulen-Ansätze ruhen. Oberhalb dieses „Himmelsrades“ sieht man zu Füßen der Königlichen Frau ein aufgeschlagenes Buch mit einem B a u r i ß und dahinter zwei eigenartige Lehrbilder, eine Art Kasten in der Form, in der auf anderen Bildern die „h e i l i g e A r c h e“ oder der „Erzschrein“ dargestellt zu werden pflegte[1]) und ferner einen Gegenstand, dessen Bedeutung unklar ist, der sich aber dadurch als Lehrbild charakterisiert, daß er in der gleichen Gestalt auch auf dem Teppich Thurneyssers wiederkehrt. Das Bild der d r e i W e l t k u g e l n vervollständigt das Ganze.

Wer die Zeichensprache der älteren Großlogen-Systeme kennt, für den bedarf es weiterer Hinweise nicht. Gleichwohl ist es vielleicht zweckmäßig, darauf aufmerksam zu machen, daß die gleiche Zeichensprache auch in vielen anderen Büchern wiederkehrt, die Comenius veröffentlicht hat; auch hier sind es bestimmte zusammengehörige Gruppen von Symbolen, die eben dadurch, daß sie als Gruppen auftreten, die Absichtlichkeit beweisen.

So veröffentlichte Comenius im Jahre 1651 ein Buch unter dem Titel Diogenes Cynicus redivivus. Auf dem Titel erscheint ein nach rechts schreitender Mann mit Sanduhr und Sense. Vom Berge in der Mitte fließt eine Quelle. Eine weibliche Gestalt mit dem Stab in Gestalt der Lanze nebst Schild, ein Helm und ein Adler vervollständigen das Ganze. Und dasselbe Titelbild erscheint im Faber Fortunae, den Comenius im Jahre 1657 zu Amsterdam hat erscheinen lassen.

In der „Janua sive introductio in Biblia sacra“, die Comenius im Jahre 1658 erscheinen ließ, sieht man auf dem Titel das Bild einer abgebrochenen runden Säule, die auf einem Kubus steht. Vor der Säule ist ein mit einem Bandzeichen umfaßter Stab und ein Vogel sichtbar.

[1]) Über die „heilige Arche“ siehe MH. der C. G. 1907, S. 225 ff.

In den Disquisitiones de caloris et frigoris naturae (1659) sieht man eine schwebende weibliche Gestalt, die zwei Posaunen ertönen läßt; darunter ein Bandzeichen mit der Inschrift Vivitur ingenio. Ein Mann zur Linken hält ein Instrument, das einem doppelten Winkelmaß ähnlich sieht, ein solcher zur Rechten hält ein Grabscheit.

Das Titelbild der Schrift Theologia naturalis zeigt im oberen Teile die strahlende Sonne; daneben sind Mond und Sterne sichtbar. Unten ruhen auf drei Büchern die Herzen der drei Vögel. Hier wie auf den Titeln anderer Werke (wir erinnern an die Ausgabe des Buchs De Bono unitatis) kehrt der Hinweis auf die Dreimaldreizahl in beabsichtigter Weise wieder.

Fast wichtiger noch, weil persönlicher, sind die Lehrbilder, die sich auf dem Buchzeichen des Comenius vereinigt finden, demselben Buchzeichen, das die wichtigsten Werke des Comenius ziert[1]), und das jetzt auch das Buchzeichen und Siegel der Comenius-Gesellschaft ist. Hier ist es:



Wir sehen hier von den Hinweisen auf die heiligen Zahlen, die dies Buchzeichen enthält, ab; aber man beachte die Hindeutung auf die Höhle, die auf dem Original noch deutlicher als hier hervortritt; Grüfte, Grotten, Höhlen usw. kehren in der Bildersprache sehr oft (z. B. auch in dem Abzeichen der Academia dei Ricovrati in Padua) wieder. (Man vergl. auch M H. 1907, S. 223).

Die gleiche Bedeutung haben die Siegel, die Comenius im Briefverkehr mit seinen Freunden zu gebrauchen pflegte, deren eins folgende Bilder zeigt:



[1]) Vergl. u. a. Primitiae Laborum scholasticorum in illustri Patakyno Gymnasio (1650—1654). Opera didactica omnia, Amsterdam 1657. Orbis sensualium pictus 1658 etc. etc.

Den Totenkopf mit den gekreuzten Schenkelknochen kennen wir als Erkennungszeichen bestimmter Grade und Stufen der alten Großlogen-Systeme; der Kranz und die Krone sind zusammengehörige Lehrzeichen[1]).

Die anderen beiden, im Staatsarchiv zu Posen erhaltenen Siegel-Abdrücke — der eine stammt aus dem Jahre 1656, der andere aus dem Jahre 1666 — zeigen im oberen Teile Sonne, Mond und Sterne, im unteren die drei Bäume, die wir von dem Buchzeichen her kennen — man beachte den Hinweis auf die heiligen Zahlen — und dazwischen die Buchstaben I A C[2]).

Im Zusammenhang mit diesen Andeutungen, die den Eingeweihten sehr verständlich waren, gewinnen folgende stark verschleierten Hinweise besonderes Interesse, die aus der Schrift des Comenius, Lux e Tenebris 1665.



Auf das merkwürdigste Zeichen aber, das sogenannte mystische Monogramm des Comenius, das bisher allen Erklärungs-Versuchen Trotz geboten hat, werden wir weiter unten zurück kommen.

Es ist doch wohl kein Zufall, daß die zusammengehörigen Symbol-Gruppen gerade in den Werken solcher Männer sich finden, die ihrerseits eine bestimmte Gruppe bilden und meist, soweit sie Zeitgenossen waren, durch enge persönliche Bande verbunden gewesen sind.

[1]) Ein Abdruck des Siegels findet sich auf einem Briefe des Comenius, der im Staats-Archiv zu Zürich beruht.

[2]) Weiteres darüber siehe in den CB 1894, S. 62 ff. und in den MH. der C. G. 1893, S. 11, Anm. 1.

Zu dem Kreise Andreae, Comenius, Harsdörffer usw. gehörte in England auch John Milton († 1674), und wenn man z. B. Miltons „Poems“ in der Ausgabe von 1645 aufschlägt, so sieht man auf dem Titelbild die Gestalt der Urania, die einen Zirkel in der Hand hält und das Bild Eratos mit dem Winkelmaß. Auch Miltons Εἰκονοκλάστης (1649) und die zweite Ausgabe des „Paradise lost“ (1668) enthalten zweifellose Hinweise auf die „heiligen Zahlen“.

Ebenso liefern die Schriften Robert Boyles, des berühmten Chemikers († 1691), Samuel Hartliebs, des bekannten Freundes und Verehrers des Comenius, merkwürdige symbolische Hinweise auf ihre Zugehörigkeit zum Bunde; auch Richard Steele († 1749), der Begründer der moralischen Wochenschriften, den die seit 1717 entstandene Großloge von London zu den Freimaurern zählt, obwohl er in deren Mitgliederlisten nicht erscheint, hat den Titeln seiner Bücher Symbole beigegeben, die mit der Zeichensprache der älteren Großlogen-Systeme eine merkwürdige Verwandtschaft besitzen.

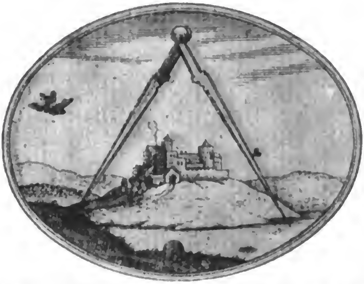
Derselbe Kreis zusammengehöriger Symbole findet sich in mehr oder weniger verhüllter Gestalt auch in den „Sinnbilder-Büchern“, die im Schoße der sog. Redner-Gesellschaften (Sprach-Gesellschaften) des 17. Jahrhunderts entstanden sind. In den „Dreiständigen Sinnbildern“, die Franz Ludwig von dem Knesebeck als Geschenk für die „Kunstkammer“ der „Fruchtbringenden Freunde“ gestiftet hatte[1]), findet sich (Bl. 46) ein Kupferstich, der die Überschrift trägt:

Hie gilt doch Kunst

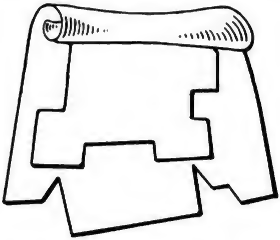
ein Stich, der kennzeichnenden Symbole der „Kunst“ in folgender Weise zur Darstellung bringt[2]):

[1]) Der vollständige Titel der berühmten Schrift lautet: „Dreiständige Sinnbilder zu Fruchtbringendem Nutz und belieben der ergötzlichkeit ausgefertigt durch den Geheimen. Braunschweig bei Conrad Buno, Kunst- und Kupferstecher. Im Jahr 1643.“

[2]) Wir haben die Kupferstiche hier leider nur in starker Verkleinerung wiedergeben können; dadurch erscheint hier manche Einzelheit, die auf dem Original klar hervortritt, nur undeutlich.



Wie auf allen Bildern dieser Schrift ist auch hier eine gewisse Verschleierung vorgenommen worden. Merkwürdig sind weniger die einzelnen Zeichen als vielmehr ihre Verbindung; man sieht einen nach unten geöffneten Zirkel, ein Winkelmaß, ein Buch, das von einem Engel getragen und dadurch als heiliges Buch gekennzeichnet wird. Zwischen Winkelmaß und Zirkel ruht der Globus; auf dem Bilde umspannt der Zirkel das Symbol der Stadt Gottes, des „Tempels der Weisheit" oder des Gottesreichs im christlichen Sinne. Neben dem Winkelmaß und dem Globus liegt auf dem Boden eine Zeichnung, die auf unserem verkleinerten Bilde nicht klar sichtbar ist. Auf dem Original erscheint (durch das Vergrößerunggslas klar erkennbar) eine halbgeöffnete Papierrolle, die folgende Zeichnung zeigt (hier vergrößert):



Es ist die Skizze eines Reißbrettes, die etwa den Plan einer Festung darstellt.

Die Absichtlichkeit dieser Zusammenstellung tritt besser in das Licht, wenn man es mit folgender Darstellung aus dem „Teutschen Palmbaum“ (1647) vergleicht:



Hier wird der nach unten geöffnete Zirkel von einem weißbärtigen Manne über den Globus gehalten; das Winkelmaß liegt auf dem Tisch. Das heilige Buch, auf dem ein Schwert ruht, ist auf dem Fußboden sichtbar. Zu beiden Seiten des Mannes mit dem Zirkel sitzen zwei Männer; jeder von ihnen hält ein bestimmtes Abzeichen in der Hand, deren Charakter absichtlich nicht deutlich gemacht ist; eines davon ist aber offenbar ein Hammer. Der vierte Mann ist als Sekretär dargestellt mit Buch und Feder; der fünfte ist durch die Hellebarde als „Türhüter“ kenntlich gemacht. Die offene Halle ist durch den lebenden Baum als heiliger Bezirk gekennzeichnet. Auf diesem Bilde treten, wie so oft in dieser Symbolik, die Stätte des Friedens und die Welt des Kampfes, der Wissenschaft (Bildung) und der Unbildung deutlich auseinander.

Was berühmte und unabhängige Männer wie Comenius, Andreae, Harsdörffer u. a. in den Titelkupfern ihrer Druckwerke den Freunden und Brüdern andeuten konnten, das durften unbekannte Mitglieder nur an ganz verborgenen Stellen gelegentlich zum Ausdruck bringen und nur den vertrautesten Freunden durften sie damit sagen, daß sie zu den Eingeweihten gehörten. Zu diesen verborgenen Stellen gehören die damals weitverbreiteten Stammbücher, deren Kupferstiche, Zeichnungen und

Malereien für denjenigen eine wertvolle Fundgrube bilden, der diese Zeichensprache versteht.

Die Großherzogliche Bibliothek in Weimar besitzt in ihrer reichen Sammlung eine Reihe von Stammbüchern, in denen sich merkwürdige bildliche Darstellungen aus der Symbolik der alten Großlogen-Systeme finden. Sehr merkwürdig ist in dieser Beziehung das Stammbuch des Malers *Johannes König* des Jüngeren aus Augsburg (Stammbücher Nr. 112), der in den Jahren 1647 bis 1649 in Nürnberg und dann in Ulm, Stuttgart, Kempten, Nördlingen und Koburg lebte und wirkte. Auf Blatt 78 dieses Stammbuchs findet sich eine Eintragung und ein Bild, welches der Maler Johannes Preng zu Kempten im Jahre 1651 seinem Freunde König gewidmet hat. Hier ist es:



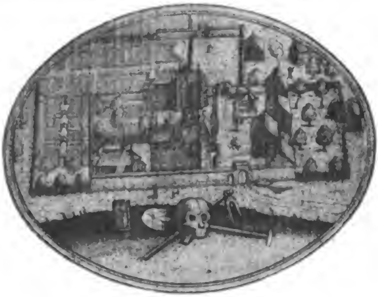
Der Kreis von Symbolen, wie er in der Hauptloge Indissolubilis[1]) üblich war, kehrt hier in aller Vollständigkeit wieder und tritt auf dem farbigen Original noch deutlicher als auf unserem Bilde heraus. Die *Sanduhr*, der *Totenkopf*, die *Sense*, *zwei gekreuzte Werkzeuge*, ein *Schenkelknochen* sind sichtbar; auch die *Kugel* fehlt nicht und die *drei Punkte* sind hier ebenso wie auf anderen Bildern des Totenschädels scharf markiert. Die Abzeichen von Pinsel und Palette, die auf verwandten Darstellungen wiederkehren (siehe MH. der C. G. 1907, S. 226), geben den Hinweis auf die „*Kunst*", von der in den Schriften der Redner-Gesellschaften so oft die Rede ist.

Die gekreuzten Werkzeuge, die links im Vordergrunde des Bildes liegen, sind verhüllte Hinweise auf zwei Symbole, die

[1]) Siehe Keller, Die Großloge Indissolubilis etc. in den MH. der C. G. 1907, S. 121 ff.

bereits in den italienischen Akademien des 16. Jahrhunderts erscheinen. Die Angehörigen der „Gesellschaft der Maurerkelle" (Compagnia della Cazzuola), die um 1520 zu Florenz blühte, und deren Mitglieder sich „in abito di muratori e manovali" versammelten, trugen als Abzeichen auf der Brust eine Kelle und ihre „Maggiori" trugen einen Hammer[1]).

Wenn man sich dieser „Maurer-Kleidung" erinnert, so erscheint es doch keineswegs als Zufall, daß unsere Stammbuch-Zeichnung in dem Schurzfell ebenfalls einen deutlichen Hinweis auf Hüttenbräuche gibt; was die drei Schilde auf dem Schurz bedeuten, mag hier dahin gestellt bleiben; es soll nur bemerkt werden, daß der Hinweis auf das Schurzfell in den älteren Großlogen-Systemen öfter vorkommt[2]). Schließlich fehlt neben dem Hinweis auf Spitzhacke oder Hammer und Kelle auf dem Stammbuchblatt Prengs auch nicht die „Stadt Gottes" oder der verhüllte Hinweis auf den Tempel der Weisheit oder die Loge, wie sie sich z. B. auch in Verbindung mit den üblichen Zeichen des Totenkopfes usw. auf folgender Darstellung in Knesebecks oben erwähnten „Sinnbilder-Büchlein" aus dem Jahre 1643 findet:



Auch hier kehrt die Anspielung auf Kelle und Spitzhacke wieder.

In derselben Weimarer Sammlung findet sich das Stammbuch des Daniel Schelling aus Ulm, der in den Jahren 1618 bis 1622

[1]) Wir haben über diese Gesellschaft zur Kelle eingehend gehandelt in dem Aufsatz: Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts in den MH. der C. G. 1905, S. 169 ff.

[2]) MH. der C. G. 1895, S. 141.

in Tübingen und Gießen Theologie studierte, 1624 in Blaubeuren als Lehrer und 1631 in Buttenhausen als Prediger tätig war. In das Stammbuch dieses Theologen hat dessen Freund Johannes Saxe aus Ulm unter dem 17. Mai 1617 einige Verse zur Erinnerung eingetragen und dazu ein Bild gemalt, das beweist, daß der Verfertiger die geheime Zeichensprache des Bundes gekannt hat[1]). Man sieht im Mittelpunkte des Bildes eine menschliche Gestalt, die durch Helm und Federbusch als Ritter gekennzeichnet ist; sie setzt den linken Fuß auf eine am Boden liegende menschliche Figur, die durch ihre Attribute als das besiegte Laster charakterisiert ist. In der linken Hand hält der Ritter ein Füllhorn, in der rechten eine Lanze, an deren Schaft ein Lorbeerkranz und eine wehende Fahne sichtbar ist. Diese Fahne enthält die Zeichen, unter denen der Ritter gekämpft und gesiegt hat: das Bild eines Buchs, auf dessen Deckel das Wort Philosophia steht, das Winkelmaß, der Zirkel und der Globus; auch die Tafel mit den heiligen Zahlen sowie der Hinweis auf die Harmonie der Töne in der Musik und eine Eule sind sichtbar. Wenn man sich erinnert, daß Conrad von Hövel in seiner Schrift über die Ordens-Gesellschaft zum Schwan die Gestalt des Ritters in ganz verwandter Form darstellt — nur stehen auf der wehenden Fahne, die an der Lanze befestigt ist, hier nicht Bibel, Winkelmaß und Zirkel, sondern der Buchstabe L, der oft als Abkürzung des Geheimnamens Loggia vorkommt — so wird man in der Federzeichnung des Stammbuchblattes keinen bloßen Einfall des Künstlers erkennen können. Merkwürdig ist, daß diese ganze Symbolik nicht bloß mit Lehrbildern arbeitet, die den Hüttenbräuchen entstammen, sondern daß auch Hinweise auf das Ritterwesen vielfach vorkommen.

Noch wertvoller als die beiden genannten Stücke ist das in Weimar erhaltene Stammbuch (Nr. 267) des Johann Friedrich Weiß aus Coburg mit Eintragungen aus den Jahren 1625 bis 1633, wo Weiß sich auf Reisen befand. Der Besitzer, ein Mediziner, gehörte, wie die Eintragungen ergaben, zu den Männern, die den „Stein der Weisen" suchten; wer die Sprache des Bundes kennt, weiß, was damit gemeint ist. Das Stammbuch enthält eigenhändige Einzeichnungen vieler berühmter Männer, z. B. von Hugo Grotius, Herzog Bernhard von Weimar, Daniel Heinsius, J. M. Meyfart,

[1]) Großherzogliche Bibliothek in Weimar, Stammbücher Nr. 122, Bl. 101.

Samuel Kinner, Heinrich de la Tour, Robert Fludd und Galilei, das heißt gerade solcher Männer, die als „Naturphilosophen" und „Alchymisten" bekannt sind, und die ebenso wie Joh. Friedr. Weiß „den Stein der Weisen" suchten.

Die Eintragung Galileis lautet:

Accidens non conveniam
Galileus Galilei m. pa scripsi
Die 8° Martis 1629 Florentini

und über diese Worte hat Galilei das Symbol des dreiteiligen Zirkels gesetzt, dasselbe Zeichen, das wir als Lehrbild der leitenden Gewalt bereits früher kennen gelernt haben.

Aber diese Zeichen wurden nicht nur auf Buchtiteln, Stammbuchblättern usw. den Namen beigesetzt, wenn man den Eingeweihten einen Wink geben wollte, sondern sie wurden auch in der Gestalt des sogenannten „Gesellschaftspfennigs" oder Kleinods um den Hals getragen. Während die Druckwerke und die Stammbücher öffentlichen oder halböffentlichen Charakter besaßen, waren die Gesellschaftszeichen durchaus vertraulicher Art, und die „Gesellschaften" oder Logen haben sie grundsätzlich nicht in fremden Besitz kommen lassen.

Wir haben oben (S. 151 ff) bereits darauf hingewiesen, daß ein Exemplar des Kreuzes, das in der Hauptloge Indissolubilis getragen wurde, in den Besitz der Loge Amalia zu Weimar übergegangen ist; andere ähnliche Kleinode sind in anderen heutigen Logen erhalten. Im Besitz der Loge Minerva Rhenana zu Köln befinden sich zwei silberne Schilde, deren einer (Größe 10 cm hoch, 8 cm breit), folgende Gestalt zeigt:



Hier finden sich über dem Zeichen von Winkelmaß und Zirkel die Buchstaben **A F** wie wir sie früher (s. M H. 1907, S. 150) als Losung der Großloge Indissolubilis — sie bedeuten Amate Fratres — kennen gelernt haben. Unter dem Winkelhaken steht die Zahl 1717.

Dieselbe Loge besitzt noch einen zweiten silbernen Schild, (Größe 11 cm hoch, 9 cm breit):



Dieser in seiner Ausstattung weit kostbarere Schild ist von schwererem Silber und größerem Umfang und der Rand ist nicht durch Pressung, sondern durch Ziselierung sorgfältig ausgeführt und trägt auf dem erhaben gearbeiteten Mittelfelde auch eine reichere Symbolik. Er zeigt n e b e n den Winkelhaken, die Buchstaben **C G** und die Jahreszahl 1718. Unterhalb der „Winkelhaken" sieht man das Zeichen



über das kreuzweise z w e i B e i l e gelegt sind, deren Stiele durch einen Balken am Ende zu einem D r e i e c k verbunden sind.

Besondere Beachtung verdient das Lehrzeichen der K r o n e, das nicht bloß auf diesem Schilde, sondern auch auf anderen symbolischen Darstellungen aus dem Kreise dieser Großlogen-Systeme in Verbindung mit den „Winkelhaken" vorkommt. Noch häufiger freilich begegnet die Krone in Verbindung mit dem Symbol der Frauengestalt, die als die Himmelskönigin (Urania), als „gekrönte Unschuld" oder „siegende Wahrheit" usw. bezeichnet wird[1]).

---

[1]) Näheres bei K e l l e r, Die heiligen Zahlen. 1906. S. 36 ff.

Die Schilde sind, wie ihr Äußeres ergibt, in praktischem Gebrauch gewesen und scheinen, wie es bei mehreren im Hohenzollern-Museum zu Berlin erhaltenen Kleinoden von ähnlicher ovaler Form, aber anderen Abzeichen der Fall gewesen ist, an Bändern um den Hals getragen worden zu sein[1]).

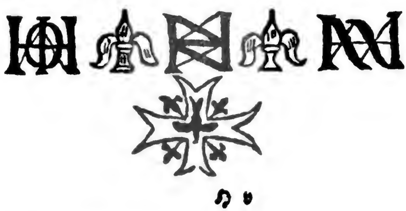
Beide Schilde zeigen eine Gleichartigkeit, die das Vorhandensein bestimmter Vorschriften und verwandte Anwendungszwecke verbürgt. Zunächst kehren auf beiden die Buchstaben wieder, und die Winkelhaken haben die Formen eines Winkelmaßes und eines Zirkels, die derart übereinanderliegen, daß der Zirkel nach unten und das Winkelmaß nach oben geöffnet ist. Da die Beigaben, welche der größere Schild (Nr. 2) zeigt, auch sonst in Verbindung mit dem „Winkelhaken" nachweisbar sind, so kann es sich nicht um willkürliche Erfindungen handeln. So kehrt das Zeichen



wie wir oben sahen, auch auf sonstigen Bildern in der Gestalt der Wasserwage in Verbindung mit Winkelmaß und Zirkel wieder.

Eine weitgehende Verwendung haben Winkelmaß und Zirkel nebst dem Kreis oder dem Kreuz in den sogenannten mystischen Monogrammen gefunden, wie wir ihnen im 17. Jahrhundert vielfach begegnen. Freilich erscheinen sie auch hier, soweit die Monogramme in Druckwerken auf uns gekommen sind, unter allerlei Verhüllungen.

In der zu Lübeck um 1667 gedruckten Schrift Conrad von Hövels „Candorins deutscher Zimber-Swan" finden sich folgende Monogramme:



[1]) Sie sind am oberen Rande durchlöchert.

Man muß sich, um diese Zeichen zu verstehen, vergegenwärtigen, daß Winkelmaß und Zirkel auch seitlich übereinander liegend



vorkommen.

Ihre volle Ausbildung erhalten diese Monogramme erst durch den Zusatz bestimmter Buchstaben, den sog. Buchstabenzug, der bei Anwendung der „Winkelhaken“ sehr gebräuchlich war, mit der Maßgabe, daß statt der Buchstaben auch gewisse Erkennungszeichen nach der Art von Hausmarken vorkommen. Wir haben oben gesehen, daß solche Buchstaben auch in Verwendung mit dem Mitglieds-Zeichen bestimmter Logen oder dem „Logen-Kleinod“ vorkommen; nicht minder häufig war der Gebrauch, solche Buchstaben neben die Winkelhaken zu setzen; durch diese letzteren gaben die Brüder zu erkennen, daß „sie ordentliche Membra“ seien.

In Untersuchungs-Akten der Universität Halle wird berichtet, daß die Mitglieder gewisser Orden ein Kreuz trugen, und daß „in der Mitte des Kreuzes“ zwei Winkelhaken sichtbar waren; auf der anderen Seite des Kreuzes hätten, heißt es, die Buchstaben S. F. gestanden. Diese Buchstaben kehren im Zusammenhang mit den Winkelhaken öfter wieder. Schon auf einem Bilde des Conrad Celtes, das Hans Burgkmaier (1523) angefertigt hat, finden sich die Winkelhaken[1]):



und die Buchstaben S. F. Daß dies nicht Zufälliges ist, wird durch eine andere Tatsache bewiesen. An der Ostseite des Stephans-Domes zu Wien befindet sich das Grab des Conrad Celtes. Auf dem Denkmal sieht man folgendes merkwürdige Zeichen



[1]) Geiger, Renaissance und Humanismus, S. 459.

Und dieses Ordenskreuz ist umschlossen von einem Kranze[1]), und zu beiden Seiten finden sich der Hinweis auf die heilige Dreimaldrei-Zahl, wie er so oft auf Denkmälern der Brüderschaft vorkommt.

Der Brauch, wonach die Mitglieder den oder die Anfangs-Buchstaben des Namens ihrer Loge auf ihre Abzeichen setzen ließen, wird durch die Gesetze der älteren Hauptlogen bestätigt. So bestimmt der Artikel 30 der Gesetze des zweiten Grades in der Hauptloge der „unverletzlichen Tugend“ (Inviolabilisten) wörtlich folgendes:

> **„Jeder Ordens-Bruder kann sich auf sein schwarzes Band den Anfangsbuchstaben seiner Loge mit Seide ... nähen lassen, sowohl den Anfangsbuchstaben der Loge, in der er aufgenommen ist, als auch derjenigen, wo er sich wirklich befindet.“**

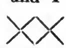
So kommt es, daß sich in Verbindung mit den Abzeichen von Brüdern, die mehreren Logen oder Hauptlogen angehören, öfters vier Buchstaben oder mehr nachweisen lassen, die freilich dort, wo sie es wagten, ihre Abzeichen drucken zu lassen, nur in dunklen Verschlingungen oder „*mystischen Monogrammen*“ Verwendung finden.

Besonders häufig kehrt der Buchstabe V wieder; das Wort, das dadurch angedeutet wurde — *Venerabilis*, *Ehrwürdig* — gehört zu den Ausdrücken, die niemals öffentlich gebraucht werden durften; das Wort erregte bei der Geistlichkeit, die dasselbe für sich — Ehrwürden, Hochehrwürden usw. — in Anspruch nahm, den lebhaftesten Anstoß und bestätigte für sie die ohnehin bei ihr vorhandene Überzeugung, daß es sich hier um kultische Verbände handelte, die eine Art von Wettbewerb betrieben.

Auch die Buchstaben V und L kommen in Verbindung mit dem Winkelhaken vor in folgender Gestalt

V  L

Ebenso die Buchstaben E und T

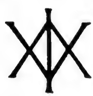
E  T

Es ist für die übliche Verschleierung charakteristisch, daß nach Aussage verhafteter Ordens-Mitglieder die Buchstaben V L

[1]) Näheres siehe MH. der C. G. 1906, S. 43.

Vivat Lorchen und S F Sive Fraternitas bedeutet haben; natürlich war der Sinn ein anderer, und es scheint, daß Sacra Fraternitas und Venerabilis Loggia gemeint waren; denn wir wissen, daß die Winkelhaken von Eingeweihten als Chiffer benutzt worden sind, um in Geheimschrift das Wort Loge wiederzugeben[1]). Daß der Buchstabe S zur Bezeichnung des hier häufig gebrauchten Wortes Sacer (Heilig) vorkommt, wissen wir auch sonst.

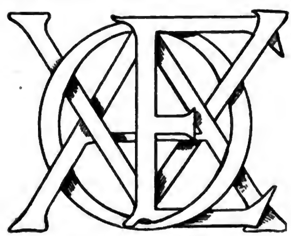
Öfters wird der „Buchstabenzug" auch mit dem Winkelhaken zu einer Figur verbunden, z. B.:



oder



Im Jahre 1582 erschien zu Paris eine Schrift Giordano Brunos „De Umbris Idearum", in deren zweitem Teil die „Ars Memoriae" desselben Verfassers abgedruckt war. Im Text der letzteren findet sich folgendes Zeichen (hier vergrößert):



Wer die Zeichensprache kennt, wird hier sofort die Winkelhaken, den Kreis und den „Buchstabenzug" wieder erkennen. Dabei mag daran erinnert werden, daß Bruno, als er im Jahre 1583 von Oxford nach London kam, mit Männern wie Sidney, Grevelle, Dyer und Temple nach italienischen Vorbildern eine Akademie, d. h. eine Loge errichtet hat und also schon selbst früher Mitglied geworden sein muß[2]).

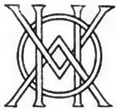
Wenn man sich diese Formen vergegenwärtigt, gewinnt auch ein Monogramm Licht, das uns hier besonders interessiert, nämlich

[1]) Siehe Fabricius, Studentenorden, Tafel II.
[2]) Näheres siehe in den MH. der C. G. 1895, S. 323.

das berühmte „Monogramm des Comenius“, das folgende Gestalt (vergrößert) hat, und das in mehr als einer Beziehung, z. B. in dem Kranz mit den Rosen merkwürdige Anklänge an das „Freimaurerzeichen“ des Prinzen Ruprecht von der Pfalz zeigt:



In diesem seltsamen Zeichen besteht der Kern aus folgender klar erkennbaren Figur:



Die Verschlingungen, die den Kern rechts und links umgeben, sind ebenso deutlich als Buchstaben erkennbar.

Daß hier Winkelmaß und Zirkel nebst dem „Buchstabenzug“ vorliegen, erhellt durch die Verbindung, in der Comenius dieses sein „Monogramm“ gebraucht. In seiner Schrift „Lux e Tenebris“ (1665) findet sich folgende Vignette:



Wie so oft auf den früher besprochenen und auf sonstigen hier nicht erwähnten Bildern sieht man die Bibel und die Krone neben den Winkelhaken in verschleierter Gestalt angebracht; auch der Kreis und der Stab, die Hinweise auf das All und das Eine (ἓν καὶ πᾶν), wie sie Comenius in seinen pansophischen Schriften so oft in Worten gibt und als den Inbegriff der „Allweisheit" bezeichnet, sind hier wie anderwärts in der Gruppe der zusammengehörigen Lehrbilder eingereiht: es fehlt nichts und es ist kein Zeichen mehr als bräuchlich war, vorhanden. Da wir nun wissen, daß der mit den Winkelhaken verbundene „Buchstabenzug" auf den Wahlspruch oder auf den Namen der Loge, der der Betreffende angehörte, hinzudeuten pflegte, so wäre es wichtig, die Buchstaben zu kennen, die in dem mystischen Monogramm enthalten sind. Einstweilen ist aber nur soviel klar, daß rechts und links von den Winkelhaken die gleichen Zeichen sich befinden; ob die Lesung **S A P** die richtigen Buchstaben trifft, muß einstweilen dahingestellt bleiben. Wenn man sich freilich gegenwärtig hält, daß, wie urkundlich feststeht, des Johann Amos Sohn, Daniel Comenius, Mitglied der Hauptloge zu den „Drei Rosen" gewesen ist und daß diese Hauptloge das Wahlwort „Pax" führte — andere Hauptlogen führten die Wahlworte Amicitia, Virtus, Constantia usw. — so könnte man wohl annehmen, daß der Buchstabe **P** irgendwie Verwendung gefunden hat.

Mit diesem Hinweise auf Johann Amos Comenius und seinen Sohn wollen wir diese Studien zur Symbolik der älteren Großlogen-Systeme zunächst beschließen. Daß dieselben zugleich sehr wichtige Beiträge zur Geschichte dieser Systeme enthalten, wird demjenigen nicht unklar sein, der die Männer an seinem Auge vorübergleiten läßt, die ihren Namen die besprochenen Erkennungszeichen der Brüderschaft hinzugefügt haben; wer da weiß, welche Bedeutung Conrad Celtes, Thurneysser, Coornhert, Helmont, Andreae, Galilei, Comenius, Milton, Robert Boyle, Samuel Hartlieb, Richard Steele u. a. für die Entwickelung der Geistesgeschichte im Sinne der Humanität besitzen, der wird die Fingerzeige, die damit gegeben sind, zu schätzen wissen.

Aber fast ebensowichtig ist es, daß mit den obigen Nachweisen ein Schlüssel gefunden ist, der uns das Verständnis vieler

Dinge erschließt, an deren Deutung die Forschung sich bisher vergeblich versucht hat. Wir sehen hier ab von den zahlreichen Bildern und Symbolen, wie sie sich z. B. in den Werken Albrecht Dürers, Mathäus Merians, Joachim v. Sandrarts und anderer Maler und Kupferstecher des 15., 16. und 17. Jahrhunderts finden. Das Zeitalter der Renaissance bietet eine bisher kaum geahnte Fülle von Lehrzeichen der „Kunst" — wir erinnern nur an Dürer und die „drei Temperamente" —, die ebenso für die Symbolik wie für die Geschichte der Akademien oder Logen jener Jahrhunderte von größtem Wert sind.

Ganz neues Licht erhält von hier aus auch die Zeichensprache jener Literatur, die unter dem Namen der „Rosenkreuzer-Literatur" bekannt geworden ist. Die Berührungen mit der Symbolik der älteren Hauptlogen ist eine so auffallende, daß man, gleichviel ob es „Rosenkreuzer" gegeben hat oder nicht, sich sagen muß, daß hier dieselbe „unsichtbare Hand" tätig gewesen ist, die nach Herder damals bei Andreaes Werken erkennbar war, und „die so gern im symbolischen Nebel wirkte".

Endlich wird von hier aus auch über Zusammenhänge Licht verbreitet, die von den schwer bedrohten Organisationen selbst sorgfältig verschleiert worden sind. Denn wenn in der kultischen Sprache der böhmischen Brüder, der älteren Waldenser, der Quäker, der Täufer und aller jener Kultgenossenschaften, die wir früher unter dem Namen der altevangelischen Gemeinden kennen gelernt haben (s. Ludwig Keller, Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1887), die mannigfachsten Anklänge an die Symbolik jener Brüderschaften wiederkehrt, die in weltlichem Gewande für das gleiche Ideal der Humanität kämpften, so muß man doch zu dem Schluß kommen, daß hier nicht nur gewisse innere Berührungen, sondern auch äußere geschichtliche Zusammenhänge in frühen Zeiten vorhanden gewesen sein müssen. Daß sich späterhin in der Person des Comenius, derzu gleich Bischof der böhmischen Brüder und einer der geistigen Führer der älteren Ordens-Systeme gewesen ist, diese Berührungen verkörpern, ist eine Fügung ganz eigener und höchst folgenreicher Art geworden.

KLEINERE MITTEILUNGEN

ERNST HORNEFFER ÜBER „DIE KIRCHE UND DIE POLITISCHEN PARTEIEN“

Dr. Ernst Horneffer, der unseren Lesern durch seine Arbeiten über Nietzsche bekannt ist, hat soeben eine kleine Schrift erscheinen lassen, die wir der Beachtung empfehlen; sie führt den Titel „Die Kirche und die politischen Parteien“ und ist im Verlage von Dr. Werner Klinkhardt in Leipzig herausgekommen. Horneffer geht von der zutreffenden Beobachtung aus, daß diejenigen unter den heutigen politischen Parteien am stärksten und am festesten gefügt sind, „die ein religiöses Ideal im Hintergrunde haben“, daß dagegen diejenigen Parteien am ohnmächtigsten dastehen, die vorwiegend auf wirtschaftlichen oder materiellen Interessen ruhen. Denn sagt H. mit Recht, „das Materielle bindet nicht, das Materielle hat immer nur trennende Kraft“; das Nationale, das Stammesgefühl, in dem gewisse Parteien das Bindende erkennen, wird nur in Zeiten zur wirksamen Kraft, wo der Bestand oder die Zukunft der Nation bedroht ist. Dagegen weiß eine gemeinsam religiöse Überzeugung zu allen Zeiten über wirtschaftliche und materielle Gegensätze hinwegzuhelfen.

An diese sehr zutreffenden Ausführungen schließt H. dann freilich Darlegungen an, denen wir nicht folgen können. Er sucht zu beweisen, daß diejenigen politischen Parteien, die sich bisher die Teilnahmlosigkeit gegenüber den religiösen Fragen zum Grundsatz gemacht haben, nämlich die liberalen Parteien, nicht mehr zurück können, und daß sie deshalb „rettungslos dem Untergange geweiht sind“. Aus diesen Vordersätzen zieht Horneffer seine Folgerungen: er befürwortet die Gründung einer großen neuen politischen Partei und erklärt, daß alle Deutschen, soweit sie nicht klerikal oder orthodox seien, „zusammengeschweißt werden müssen zu einer einzigen großen Kulturpartei“. (S. 45.) Und diese neue Partei soll eine neue Religion zur Grundlage haben, aber die Religion, welche Horneffer in seinem „Programm der deutschen Kulturpartei“ (S. 51 ff.) näher charakterisiert und die die Ausscheidung der Kirche und ihre Ersetzung durch eine Volksakademie zum Ziel hat. Unsere Freunde erkennen aus diesen Darlegungen, wie groß und tief die Unterschiede sind, die uns von Horneffer trennen. Wir wollen weder eine neue politische Partei, noch eine neue Kirche gründen. Gleichwohl empfehlen wir Horneffers Schrift der Beachtung, die, wie man auch über die praktischen Vor-

schläge denken mag, als Äußerung eines geistvollen Beobachters gelten darf.

Wir können uns nicht versagen, eine Stelle hierherzusetzen, die sicherlich unsere Leser reizen wird, die Schrift selbst näher anzusehen. „Es ist eine alte Erfahrung", sagt H., „in stetem Kreislauf kehren in der Menschengeschichte immer die gleichen Wahrheiten wieder. Ein Grundbestand des ewig Menschlichen lebt in dem Menschen, zu dem er ewig wiederkehrt, das er immer neu entdeckt. Und doch muß dieses Suchen, dies immer Neuentdecken der Mensch unermüdlich und unverdrossen üben. Denn die ewige Wahrheit strahlt ihm immer in neuem Licht. Erst wenn er sie selbst gefunden, liebt er sie ganz, hat er sie ganz, dann erst beherrscht, durchdringt, durchwärmt sie sein Leben. Was liebt man an Menschen? Doch nicht, daß sie Menschen sind, daß sie das allgemein Menschliche, jenes ewig Wiederkehrende am Menschen haben, die menschliche Gestalt, das menschliche Antlitz und was als solches jedem Menschen eigen ist, sondern man liebt den bestimmten Menschen, daß das allgemein Menschliche sich gerade in diesem Bilde zeigt, daß es gerade diese bestimmte Ausprägung und Färbung hat, jenen unnachahmlichen Reiz, den nur das Persönliche hat. Ewig ist die Natur und einmalig. Aber nur wenn sie in die einmalige Form eingegangen ist, dann nur lebt sie wahrhaft, dann lockt, reizt, entzündet sie. So auch mit der ewigen Wahrheit. Alte Dichter haben dieselben Freuden und Leiden besungen, die uns bewegen. Und doch können wir mit den alten indischen und griechischen Gesängen uns nicht begnügen. Wir wollen das Schöne in unserer Sprache, das Ewig-Schöne mit den Lauten unseres Herzens. Nicht anders im Religiösen und Sittlichen. Nicht das allgemein Menschliche, das ewig Wiederkehrende ist das Wertvolle, Heilige, sondern das Einmalige, das Unnachahmliche, das Unwiederbringliche: das Ewige, eingekleidet in das Unmittelbare, Gegenwärtige. In Wahrheit ist von der Vergangenheit nichts zu lernen. Es ist von der Vergangenheit alles zu lernen, und es ist von ihr nichts zu lernen. Die Vergangenheit muß uns zu immer neuen Wiederholungen treiben. Daß sie uns dazu treibt, daß sie uns Aufgaben stellt, das danken wir ihr. Wie wir aber diese lösen, unsere eigenen Taten können nur aus uns selber geboren werden. Und wehe uns, wenn wir nicht ebenbürtige Taten der Vergangenheit anzureihen wissen: dann sind wir tot."

ZU GOETHES ÄSTHETIK

Von

Dr. Robert Corwegh in Florenz

Als zweiten Band seiner „Ästhetischen Studien" hat Erich Heyfelder seinem Buche über „Klassizismus und Naturalismus" bei Fr. Th. Fischer ein Werk über Goethes Ästhetik angeschlossen[1]).

Von seiner ersten Zeile an zeigt sich der Verfasser als ein Schüler Konrad Langes, der aus dem System des Meisters mit dessen Vorzügen auch die Fehler dieses Systems übernommen hat. Wenn Heyfelder versucht, die Gegner seiner Anschauung mit Zitaten aus dem „Wesen der Kunst" von K. Lange zu schlagen, so können wir ihm nicht folgen. In dem zweibändigen Buche von Lange stehen natürlich, da ja das Werk von einem Denker wie Lange stammt, so viele geistvolle, tiefe und richtige Bemerkungen, daß der Gegner diese anerkennen muß, und eine Kritik der Theorie kann sich niemals gegen Einzelheiten, sondern allein gegen die Grundfesten der Lehre richten. Es ist nach meiner Anschauung unmöglich, das Wesen der Kunst nicht im Kunstwerk selbst, sondern in der Tätigkeit eines dritten, des Genießenden, zu suchen. Es muß, da wir vom Wesen der Kunst sprechen, etwas allen Künsten Gemeinsames geben, das ist allein das Wesen der Kunst. Für Lange und Heyfelder ist es allerdings die Illusion des Genießenden. „Das ästhetisch Schöne ist nicht eine Sache, ein Zustand, es beruht vielmehr auf einem Akt, einer Tätigkeit." Ferner: „Ist es richtig, daß die Gegenstände an sich nicht ästhetisch schön sein können, weil sie es erst durch den Urteilsakt werden etc." Ich gebe zu, daß der Genießende das Urteil, dieses Werk ist „ästhetisch wertvoll", fällt, jedoch im Werke selbst muß die Anregung — und zwar immer die gleiche — zu diesem Urteil ruhen, sonst kann bei veränderter Stimmung der Genießende zu ganz entgegengesetztem Urteil gelangen, wenn allein das Subjekt mit seinen wechselnden Stimmungen und Empfindungen das Kriterium böte. Wie ferner in einem einheitlichen Bewußtsein — und Einheit des Bewußtseins ist zu einer Aperception nötig — eine „Zweiheit von Vorstellungen" herrschen kann und soll, ist mir nicht klar. Auch habe ich bei dem Werke Langes mich des Eindrucks nicht erwehren können, als bezeichne der Verfasser mit einem Worte zwei Bedeutungen, nämlich das Illusionsfördernde im Kunstwerk und die erzielte Illusion im Beschauer. Es ist aber unstatthaft zum Schaden

[1]) Erich Heyfelder: Die Illusionstheorie und Goethes Ästhetik. Freiburg im Breisgau 1904.

der Klarheit mit einem Worte zu streiten, das doppelsinnig ist. Zur Begründung seiner Ansichten zitiert Heyfelder so Viele und Vieles, daß eine ausführliche Kritik ein Buch werden müßte.

Im zweiten Teil des Buches, der von Goethes Ästhetik handelt, begeht Heyfelder nach meiner Ansicht den Fehler, nur Goethe, den Kritiker und ästhetischen Denker, zu Worte kommen zu lassen. Bei einem schaffenden Künstler, was Goethe vor allem war, muß man die Ästhetik aus seinem Werke lesen und erleben. Wenn der Verfasser aber die Ästhetik Goethes in seinen Dichtungen gesucht hätte, so wäre z. B. seine Ansicht über das, was Goethe unter Katharsis verstanden hat, und wie sich seine Anschauung über diesen Begriff zu den verschiedenen Zeiten gewandelt hat, eine andere geworden. Jeder Künstler muß wie ein Proteus wandlungsfähig sein, um möglichste Fülle menschlicher Empfindungen zu umspannen; Goethe war zu jeder Stunde ganz Künstler, immer produktiv, immer wechselungsfähig, daher seine sich ständig wandelnden Anschauungen in seinen Aussprüchen und Briefen, sodaß von zwei Gegnern jeder seine Ansicht aus Goethe belegen kann. Wer also sich auf Goethe berufen will, kann nur sein oeuvre in Anspruch nehmen, denn in seinen Werken hat Goethe in jeder Beziehung die für alle Kunst nötige Einheit. Daß für Goethe die Katharsis auch im Kunstwerk liegt, und wie sich hier mit dem Alter seine Auffassung über die Reinheit im Kunstwerk ändert, zeigt ein Vergleich von Faust I. Teil mit dem II. Teil und der Iphigenie. Gretchen kann ihre Schuld allein durch den Tod sühnen, nur so löst und reinigt sie ihr Schicksal. Anders Orest, anders der alte Faust, sie lösen ihre Schuld am Leben durch ihr Leben.

„Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit."

Das ist die Katharsis des alten Goethe, die höchste Höhe menschlicher Lebensführung. Wenn die Katharsis im Beschauer läge, so wirkte jedes Werk auf die verschiedenen Menschen verschieden ein, und die meisten sind nicht reif für die Erkenntnis aus Goethes letzten Jahren. Der ewige Schönheitswert eines Kunstwerkes liegt in dem Werke selbst, und ob ein Ungebildeter oder Halbgebildeter Genuß empfindet oder Unlust, das läßt die Kunst unberührt in ihrer reinen Höhe.

BESPRECHUNGEN UND ANZEIGEN

Kants Sämtliche Werke. Hrsg. von Vorländer, Buek, Gedan, Kinkel, Schiele, Valentiner. Verlag der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig (Philosophische Bibliothek) 16 Teile, Preis je nach Umfang 1 Mk. bis 5,20 Mk.

Die Sanierung der in den Dürrschen Verlag übergegangenen ehemals von Kirchmannschen Kantausgabe schreitet rüstig vorwärts. Sobald die noch in Vorbereitung begriffenen bezw. im Druck befindlichen Teile (Metaphysik der Sitten, kleine ethische Schriften, Naturgeschichte des Himmels, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft) auch noch erschienen sind, wird wieder eine vollständige Kantausgabe im Buchhandel zu haben sein, was bisher jahrelang nicht der Fall war. Allerdings wird die langsam erscheinende Akademieausgabe (Berlin, G. Reimer), welche demnächst bis auf 9 Bände gediehen sein wird, besonders was Briefe und posthume Schriften betrifft, wieder allerlei Änderungen notwendig machen. Aber Verlag und Herausgeber werden ja auch nicht stillstehen wollen, und der Umstand, daß jeder Band, jeder Teil einzeln käuflich ist, ermöglicht es den Besitzern, ihre Ausgabe auch dann auf der Höhe der Situation zu halten.

Die spezifische Bedeutung der Dürrschen Ausgabe liegt einerseits in sorgfältiger Textgestaltung (die wir wenigstens durch eine Reihe von Stichproben und Vergleichungen mit den betreffenden ersten Drucken bewährt fanden), andererseits in den Einleitungen und Registern. In ersterer Hinsicht bot und bietet ja auch schon der Reclamsche Verlag Musterhaftes, der aber bekanntlich nur die Hauptschriften aufgenommen hat, bei diesen übrigens durch die Seitenvergleichung mit allen früheren Ausgaben einen Vorsprung zu behalten scheint: in vorliegender Ausgabe sind wenigstens in der Mehrzahl der Bände die Seitenzahlen der zugrunde gelegten Urausgabe am Rande vermerkt, nur die (von Kinkel herausgegebene) Logik ermöglicht, Zitate aus 4 Ausgaben nachzuschlagen.

Die Einleitungen sind besonders ausführlich bei den vom Hauptherausgeber Vorländer bearbeiteten Bänden. Beispielsweise behandelt die Einleitung zur Schrift von der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ auf 93 Seiten 1. Kants religiösen Entwicklungsgang, 2. Entstehungsgeschichte der Schrift, 3. Inhalt und Grundtendenz, 4. Wirkungen der Schrift. Nicht ganz so ausführlich bei den übrigen Bänden, würden die Einleitungen doch, zusammengestellt, für sich selbst schon den Umfang eines stattlichen Bandes (451 S.) ergeben.

Nicht minder wertvoll als die Einleitungen sind die Register (zusammen bis jetzt 162 S. von je 2 Spalten). Sie werden den, welcher über das Gebiet der Kantischen Philosophie wissenschaftlich zu arbeiten

hat, immer wieder gerade zu dieser Ausgabe hinziehen. Es wäre sehr zu wünschen, daß auch die „Kritik der reinen Vernunft" (welche künftig wohl auch auf weniger durchscheinendes Papier gedruckt wird, die andern Bände haben sehr gutes Papier) ein solches Register erhielte. Daß Vorländer in anderem Verlag (Hendel-Halle) diese Schrift mit Register herausgegeben hat, sollte doch kein Hinderungsgrund sein: auch in der Bearbeitung von Registern sind ja verschiedene Vollkommenheitsgrade möglich.

Camburg (Saale). H. Dreyer.

Emil Brenning, Geschichte der deutschen Literatur. 2. neubearb. Auflage. 8°. X, 776 S. Lahr, M. Schauenburg, o. J.

Den Anforderungen, die man an eine wirklich brauchbare Literaturgeschichte stellt, entspricht das vorliegende Werk des Bremer Literarhistorikers, Prof. Emil Brenning, in hohem Maße. Das Werk liefert nicht nur ein erschöpfendes Gesamtbild des geistigen Lebens in Deutschland, sondern es schildert auch das Innenleben des deutschen Volkes an Beispielen aus den Schöpfungen seines Geistes und seiner Phantasie und gibt eine gute Darstellung von den Wandlungen und Entwicklungen des deutschen Volkscharakters von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. In klarer, stets fesselnder Darstellung führt der Verfasser den Leser durch die verschiedenen Epochen der deutschen Dichtung und läßt ihn Einblicke tun in das häusliche und wirtschaftliche Leben der Vorfahren, in das politische Getriebe und in den Gang der Ereignisse und entwickelt dann seine Ansicht, aus welchen Gründen die einzelnen Dichtungsarten diesen oder jenen Charakter tragen, weshalb eine spätere Dichtungsart sich notwendigerweise aus der vorhergehenden entwickeln mußte, welche Bedingungen für Entfaltung, Blüte und Fortbestehen einer Dichtungsgattung vorhanden oder nötig waren, welche Umstände zu ihrem Niedergang und Verfall beitrugen usw. Jeder Zeit weiß der Verfasser ihre Reize abzugewinnen, und ob er von dem geheimnisvollen Raunen und Singen in den germanischen Wäldern erzählt oder von den unruhvollen Zeiten der Kreuzzüge und ihrer romantischen Dichtung oder vom Meistergesang und Hans Sachsens urwüchsiger Poesie oder von dem hohen Geistesleben der klassischen Zeit, stets wird das Interesse des Lesers durch Schilderung und Gedankeninhalt gefesselt, er selbst zu weiterem Studium angeregt. Das ganze Gebiet hat der Verfasser in 15 Abschnitte eingeteilt, von denen die beiden ersten Kapitel die älteste Zeit bis zum Beginn der höfischen Poesie behandeln, Abschnitt 3—5 die Blütezeit der letzteren, die Volksepen und den Minnesang und Abschnitt 6 und 7 die bürgerliche Dichtung des 14. und 15. Jahrhunderts und das Reformationszeitalter. Im 8. und 9. Abschnitt wird die Periode der Aufklärung und des Übergangs geschildert, und die drei folgenden Kapitel sind der klassischen Zeit gewidmet, worauf

dann im 13. Abschnitt die Romantik und im 14. und 15. die neuere und neueste Zeit behandelt wird. Ein Vorzug des Werkes liegt in den kurzen aber gehaltvollen Inhaltsangaben der Hauptwerke jedes Zeitabschnitts und in den knappen, aber treffend gezeichneten Charakteristiken einzelner Dichter, die an geeigneter Stelle in die Schilderung des Gesamtbildes eingefügt sind. Ein ausführliches Register erleichtert die Benutzung des trefflichen Buches. G. A.

Wulff, Ludwig, Dr., Gymnasial-Oberlehrer in Parchim i. M., Dekalog und Vaterunser. Selbstverlag. Kommissionsverlag von H. Wehdemanns Buchhandlung in Parchim. 1907. gr. 8°. 68 S.

Verfasser geht von der richtigen Auffassung aus, daß, da die Religionsstifter der Juden und Christen keine umfangreicheren Niederschriften hinterlassen haben, der Dekalog und das Vaterunser die zuverlässigsten längeren Wiedergaben von Worten Mosis oder Jesu sind und daher als Fundamentallehrstücke gelten müssen; er prüft jedoch nicht, wie bisher fast immer geschehen, ihre inhaltliche Bedeutung, vielmehr, und zwar in streng formalkritischem Untersuchungsgange, ihre äußeren Eigenschaften und gegenseitigen Beziehungen. Dabei führt er uns in vier Abschnitten, hauptsächlich anknüpfend an die Arbeiten von G. v. Zezschwitz, Das Vaterunser, 2. Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1888, O. Pfennigsdorf, Der christliche Glaube und das Gebet des Herrn, Schwerin i. M., Fr. Bahn, 1900, S. Jäger, Der Weg zu Gott unserm Vater, eine Einführung ins Vaterunser als Einleitung in die christliche Lehre, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1902, die Architektonik des Vaterunsers sowie die ursprüngliche Architektonik des Dekalogs und seine Beziehungen zum Vaterunser vor Augen, um zuletzt die praktischen Folgerungen aus seinen Ausführungen zu ziehen.

Wulff unterscheidet zunächst beim Vaterunser eine numerische, verbale und inhaltliche Architektonik und findet Seite 12 mit Recht in ihm eine hohe Einheitlichkeit nach Form und Inhalt, vielfache Beziehungen der Bitten zu einander und einen zyklischen Verlauf des ganzen Gedankenganges, während er einen reihenförmigen beim Dekalog nachweist.

Als besonders wichtige Studienergebnisse des Verfassers müssen folgende hervorgehoben werden. Es ist Wulff entschieden gelungen, die 10-Zahl im Vaterunser, ebenso wie sie bei den „10 Worten" des Dekalogs unterschieden wird, aufgefunden und auf dieser Grundlage festgestellt zu haben, daß im Vaterunser nicht griechische, sondern altjüdische Symbolik erkennbar ist. So bietet denn die Schrift auch dankenswerte Ergänzungen zu Ludwig Kellers Arbeit: „Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben". Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906, in welcher die 10-Zahl nicht berücksichtigt ist.

Im einzelnen wollen wir noch auf folgende Punkte hinweisen. Beim Vaterunser werden landläufig sieben Bitten gezählt, zu welchen bei den Katholiken nur noch die Vorrede kommt. Das Amen und der Schluß gelten allgemein als Zusätze. Verfasser ergänzt nun richtig aus diesen acht Teilen die Zahl zehn, da, wie er Seite 3 und 4 zutreffend bemerkt, die fünfte Bitte einen vollständigen Nebensatz enthält, und der elliptische Nebensatz zur dritten Bitte, da er isoliert eingeschoben ist, als ein selbständiges Stück des Gebetes betrachtet werden muß.

Beim Dekalog, dessen mosaischen Text Verfasser Seite 48 und 49 richtig angibt, vertritt er die Ansichten, daß nicht zehn Gebote, sondern zehn Worte im Dekalog enthalten sind, das erste Wort als das Obwort den Höhepunkt, das Lügenverbot dagegen den Tiefpunkt bildet, und beide beiden Tafeln angehören, das Verbot von der Versinnlichung Gottes als ein selbständiges Verbot betrachtet werden muß, dagegen das Verbot vom Begehren nach jüdischer und besonders nach christlicher Anschauung durchaus nicht als solches angesehen werden kann, endlich die zehn Worte in 5+5 sowie 3×3+1 Worte zerfallen, sodaß von den letzteren drei als Nichtverbote den drei Tugenden der Juden entsprechen, und 3×2+1 Verbote sind, von denen drei sich auf Sünden gegen Gott, drei auf Sünden unter Menschen beziehen, und eins gegen Lügen gerichtet ist. Die Entfernung des Gebots vom Begehren hat ein Analogon in der Entfernung des Schlußworts des Vaterunsers.

Die beigegebenen Tafeln, namentlich die auf Seite 56, 65 und 67 abgedruckten, tragen viel zum besseren Verständnis des vom Verfasser Gegebenen bei. Mit den Hauptpunkten seiner Ausführungen wird sich jeder einverstanden erklären, mit den Einzelheiten vielleicht nicht überall, doch kommt es darauf wenig an. Jedenfalls ist dem Verfasser der Beweis gelungen, daß das Vaterunser der zum Gebet des Herrn verklärte und ergänzte Dekalog Mosis ist. Karl Löschhorn.

Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. Herausgegeben von Alfons Hoffmann. Preis 2 Mk. Verlag von Hugo Peter, Halle a. S. 8°. 407 S. 2. Auflage. Mit einem Vor- und Schlußwort, enthaltend das Wichtigste aus Kants Lehre, von Prof. Dr. Hermann Schwarz.

Der Neudruck dieser bekannten Biographie wird manchem willkommen sein. Diese schlichten zeitgenössischen Darstellungen, durchweht von Liebe und Verehrung und dem aufrichtigen Streben nach Wahrhaftigkeit, sind für jeden, der sich mit dem Studium der Kantischen Philosophie befaßt, äußerst wertvoll und besitzen durch ihre Anschaulichkeit und Lebendigkeit besonders hohen erzieherischen Wert. Houston Stewart Chamberlain schreibt in seinen „Grundlagen des XIX. Jahrhunderts“ in einem Nachtrage über Kant-Literatur zur Seite 938, zweite Hälfte jenes Werkes, wörtlich: „Das Richtige ist wohl doch“ (nämlich bevor

man an das Studium der Lehre geht) „erst den Menschen kennen und lieben zu lernen, was durch die Schilderungen seiner Zeitgenossen Wasianski (Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, Königsberg 1804), Jachmann (Immanuel Kant, geschildert in Briefen an seinen Freund, Königsberg 1804) und Borowski (Darstellung des Charakters Immanuel Kants, Königsberg 1804) am sichersten und schnellsten gelingt. Wasianskis kleines Buch ist tief ergreifend; Borowskis ist namentlich deswegen interessant, weil seine biographische Skizze Kant vorgelegen hat und von ihm durchgesehen und annotiert worden ist. Jachmann hat 9 Jahre lang Kants Vorträge gehört. Mir ist kein neueres Buch bekannt, das für die lebendige Kenntnis des Mannes auch nur entfernt ähnliches leistet wie diese alten; sie sind unersetzlich und sollten neu gedruckt werden". —

Dies Buch ist im höchsten Maße geeignet, Achtung zu erwecken vor Kants Charakter, vor der Festigkeit seines Willens und seiner Wahrheitsliebe, kurzum, vor dem Geiste echter Humanität, der als der Grundquell von Kants ethischem Schaffen angesehen werden muß, und der als tiefster Wesensinhalt seiner Sittenlehren noch den spätesten Geschlechtern ein Leitstern sein wird auf dem stürmischen Ozean des Lebens. K. H.

Die „Kantstudien" bringen in Band XIII (1908), Heft 1, einen ausführlichen Aufsatz von Dr. E. Spranger über „W. von Humboldt und Kant". Es ist dies ein Teil eines in der Vollendung befindlichen größeren Werkes Sprangers über „W. von Humboldt und die Humanitätsidee", dessen Erscheinen wir mit Spannung erwarten. Wir werden noch Gelegenheit haben, auf dieses Buch zurückzukommen.

STREIFLICHTER UND BEMERKUNGEN

Die **Utopien**, diese eigenartige und wichtige Literaturgattung, sind seit Platos Vorgang bis in die neueren Zeiten ausschließlich auf dem Boden der staatsfreien Kultverbände erwachsen, die in der **Lehre der Humanität** den Grundgedanken ihres Glaubenslebens fanden. Seit Thomas Morus, dessen Utopia der ganzen Gattung den Namen gegeben hat, haben die Verfasser dieser Staats- und Gesellschafts-Romane fast sämtlich diesen Kultverbänden angehört oder nahe gestanden. Durch diese Romane, die die Vollendung des „Tempels der Weisheit" oder des Reichs Gottes und der „Erziehung des Menschengeschlechts" darstellten, erhielten die Endziele der Brüderschaft einen religiösen Hauch, der die Begeisterung der Brüder wach erhielt und sie in den schweren Kämpfen, in denen sie wider die Stumpfheit der Massen standen, immer wieder mit Hoffnung, Opfermut und Tatkraft erfüllte.

Das Dogma, wie es durch die unfehlbaren Lehrautoritäten der Staatsreligion festgesetzt war, einerseits, und die **Lehre des Aristoteles** andererseits waren bis tief in die neueren Jahrhunderte hinein die Grundlagen, auf denen für die abendländischen Völker jede religiöse und jede weltliche und natürliche

Erkenntnis der Menschen ruhte. Aristoteles war die unbedingte, unfehlbare wissenschaftliche Autorität; wo es irgend einen Zweifel gab, da waren die Werke des Aristoteles die Quellen, die die Entscheidung und die „Wahrheit“ boten. Die Wortführer und Anhänger der staatsfreien Kultverbände haben seit dem Beginn der Renaissance die ganze Wucht ihres Angriffs gegen diese Autorität des Aristoteles gerichtet; nicht Aristoteles, sondern **Plato** war für sie der Vorkämpfer der Wahrheit, und wo man in jenen Jahrhunderten ein Bekenntnis dieser Art findet, da kann man sicher sein, daß diese „Bekenner“ außerhalb des Schattens der Staatskirchen zu leben und zu sterben trachteten.

Im Mittelpunkt der Weltanschauung, deren Philosophie und Geschichte wir hier verfolgen, steht, wie wir oft an dieser Stelle ausgeführt haben, die **Idee der Humanität**. Indem wir Wort und Begriff der Humanität gebrauchen, sind wir uns der Tatsache sehr wohl bewußt, daß der Ausdruck in fast ebenso vielen Farben schillert wie das Wort **Christentum** — denn unzählig sind die Variationen, in denen das Christentum Gestalt genommen hat —, aber wir wissen auch, daß die großen Männer, die wir als Wortführer dieser Religions-Philosophie der Humanität betrachten, im ganzen sehr verwandte Vorstellungen mit dem Worte verbunden haben. Die „Weltanschauung der Humanität“ ist nichts anderes als die „Weltanschauung der All-Einheit“ oder die **All-Einslehre** wie sie seit **Plato** in der abendländischen Kulturwelt Bestand gewonnen hat, und wie sie heute von Philosophen wie Fechner, Lotze, Wundt und anderen vertreten wird.

Es gilt heute in manchen Kreisen der deutschen Bildung, besonders in denen, die sich als Anhänger des materialistischen oder reinen Monismus bezeichnen, als Axiom, daß die höchsten und letzten Fragen des Lebens allein auf der Grundlage **naturwissenschaftlicher Erkenntnis** endgültig lösbar seien, und daß die Naturwissenschaft gleichsam den Schlüssel zur Lösung aller dieser Fragen besitze. Kant war anderer Meinung. Kant hat der Naturwissenschaft nicht das Recht und die Mittel zuerkannt, um eine Lösung der letzten Fragen des Lebens herbeizuführen. So lange der materialistische Monismus diese Überzeugung Kants nicht widerlegt hat, wird man gut tun, die wissenschaftliche Überzeugung dieses großen Philosophen höher zu stellen als die Meinungen moderner Naturforscher, die vielleicht auf dem Gebiete des Naturerkennens, aber nicht auf dem der Philosophie den Beweis des Geistes und der Kraft erbracht haben.

Gegenüber den Auffassungen mancher moderner Naturforscher über die **letzten Dinge** besitzen einige Bemerkungen von **Helmholtz**, die er über diese Fragen in seiner „physiologischen Optik“ gemacht hat, besonderes Interesse. „Ich gebe zu“, sagt Helmholtz, „daß wir noch weit entfernt von einem naturwissenschaftlichen Verständnis der physischen Erscheinungen sind. Die Möglichkeit eines solchen Verständnisses entweder absolut zu leugnen, wie die Spiritualisten, oder andererseits absolut zu behaupten, wie die Materialisten, dazu kann wohl die Neigung zu dieser oder jener Richtung der Spekulation treiben; dem Naturforscher, der sich an die faktischen Verhältnisse zu halten und deren Gesetze zu suchen hat, ist dies eine Frage, für welche er keine Entscheidungsgründe besitzt. Man muß nicht vergessen, daß der

Materialismus ebenso gut eine metaphysische Spekulation oder Hypothese ist wie der Spiritualismus und ihm deshalb nicht das Recht einräumen, in der Naturwissenschaft über faktische Verhältnisse oder faktische Grundlagen entscheiden zu wollen". Und ebenso wie Helmholtz spricht Du Bois-Reymond der Naturforschung das Recht ab, über die letzten Dinge ein entscheidendes Urteil abzugeben.

Es gibt viele im politischen Leben führende Männer, die die Teilnahmlosigkeit gegenüber den **religiösen Fragen** oder, wie sie sagen, die „volle Unparteilichkeit" in diesen Dingen für die höchste politische Weisheit erklären. Es ficht sie nicht an, daß diejenigen führenden Politiker, welche entgegengesetzter Ansicht sind, die stärksten und geschlossensten Parteien hinter sich haben. Anstatt daß diejenigen Parteien stark und geschlossen sind, die sich lediglich auf ein politisches Programm im engeren Sinn beschränken, in allen religiösen Fragen aber volle „Freiheit" gewähren, sind vielmehr von jeher in der Geschichte diejenigen Richtungen die mächtigsten gewesen, die ein klares und festes **religiöses Ideal** besitzen und in diesem die einigende Kraft sich geschaffen haben, die über die unvermeidlichen Meinungsverschiedenheiten in den Tagesfragen hinweghilft. In den symbolischen Bildern der älteren Kultgesellschaften erscheint das Bild der Genossenschaft oft in der Gestalt einer festen Burg oder eines festen Turms. In der Tat ist die Einigkeit in den höchsten und letzten Dingen ein fester Turm und eine feste Burg, viel fester als jede Einigkeit in Fragen äußerer Lebensinteressen und äußerer politischer oder sozialer Lebensbedingungen. Man pflegt heute oft zu sagen: „Die Politik ist eine Magenfrage", wenn man andeuten will, daß nichts die Menschen stärker fesselt als die Politik. In der Tat ist die Politik eine „Magenfrage"; aber der Mensch hat außer dem Magen auch ein Herz und einen Kopf, und soweit Herz und Kopf über dem Magen stehen, soweit steht die Bedeutung der Religion über der der Politik. Man vergleiche das Buch von Ernst Horneffer, die politischen Parteien und die Kirche. Leipzig 1908.

Wir haben früher an dieser Stelle (s. MH. 1900, S. 259 und MH. 1907, S. 319) auf den auffallenden, bisher nirgends erklärten Gebrauch des **Brudernamens** in vertraulichen Briefen unter nicht geistlichen Mitgliedern der Sozietäten des 17. Jahrhunderts hingewiesen. Im Jahre 1670 erschien folgendes Buch: Magnorum quorundam eruditissimorum Virorum Epistolae ad Martinum Opitium, Virum Clarissimum. Ex Museio Jaskiano[1]). Dantisci. Typis Rhetianis. A. C. MDLXX. Das Buch ist dem Professor der Eloquenz in Danzig, Joh Peter Titius gewidmet. In diesen Briefen wird Opitz oft als „Bruder" angeredet. So von B. Senator in Briefen vom 24. März 1626, vom 22. August 1626 und vom 29. November 1628. Auch A. Buchnerus in Wittenberg nennt am 17. Juni 1626 und 10. Oktober 1627 den Opitz „Bruder". Aus einem Briefe Buchners vom 9. September 1622 erhellt, daß Fürst Ludwig von Anhalt und seine Brüder den Opitz schon damals in die Zahl der Sodales ihrer Hauptloge „Zum Palmbaum" aufgenommen hatten; unter die Mitglieder des Palmbaums selbst ward Opitz erst im Jahre 1629 befördert. In dem erwähnten Buche findet sich übrigens auch ein Brief des J. A. Comenius an Opitz vom 26. Juni 1639.

[1]) Israel Jaski war eine hervorragende Persönlichkeit in diesem Kreise. Im Jahre 1670 erschien: Hugonis Grotii Epistolae ad Israelem Jaski. Dantisci Typis Rhetianis A. C MDLXX. (Ex. in der Königl. Bibl. Berlin.)

Der Parteiname, mit dem die nach 1717 unter mächtiger staatlicher Protektion sich ausbreitende neue Sozietät, die sich Society of Masons nannte, von den Vertretern der kirchlichen Rechtgläubigkeit empfangen und begrüßt wurde, lautete **Libertiner.** Dieser Name hatte in der Entwicklung der großen geistigen Kämpfe seit dem 17. Jahrhundert und früher seine Geschichte und trug das Gepräge eines Sektennamens von ganz bestimmter Färbung. „Libertiner“ hießen ursprünglich alle diejenigen religiösen Richtungen, welche die Idee der Freiwilligkeit und der Willensfreiheit im Gegensatz zu der Kirchenlehre betonten, und allmählich nahm das Wort, wie alle Sektennamen, zugleich den Charakter eines Scheltwortes an, indem man andeutete, daß die also genannten religiösen Richtungen die Idee der Freiheit zugleich als Freiheit von allen sittlichen Geboten und religiösen Grundsätzen betrachteten. Im 16. Jahrhundert nannte die Streittheologie der herrschenden Kirchen in erster Linie die sog. **Täufer** Libertins oder Libertiner; dann geschah den **Quäkern** und anderen verwandten Richtungen etwas Ähnliches; im 17. Jahrhundert war der Name Libertins im westlichen Europa sehr gebräuchlich, wenn man die freien Akademien, Sozietäten, Rednergesellschaften usw. oder auch die Arminianer und deren Führer kennzeichnen wollte. Die Männer, welche nach 1717 die „Sozietät der Maurer“ mit dem alten Parteinamen beehrten, gaben damit zugleich ihrer Überzeugung Ausdruck, daß diese Sozietät mit den älteren Sozietäten die gleichen Ziele verfolge.

Das **Comenius-Museum in Prerau**, gegründet von dem Mitgliede des Gesamt-Vorstandes der C. G. Direktor Fr. Slameňik, ist im steten Wachsen — besonders seit der Zuerkennung einer Subvention aus Landesmitteln. Der Landtag von Mähren bewilligt nämlich seit einigen Jahren eine Dotation von jährlich 600 K., welcher Betrag zur Bestreitung sämtlicher Ausgaben zwar nicht hinreicht, aber dem Begründer und Hüter doch eine große Erleichterung gewährt. Für Comeniana, die bereits an 350 Nummern[1]) zählen, wurden in letzter Zeit sehr bedeutende Summen gezahlt. Außerdem enthalten die Sammlungen auch zahlreiche wichtige und sehr kostbare Drucke der Brüder-Unität; darunter auch das typographisch prachtvoll ausgestattete Eibenschitzer Gesangbuch vom Jahre 1576, wie auch alte Ausgaben der berühmten Kralitzer Bibel u. a. Die Museums-Bibliothek, eine Schenkung des Begründers, enthält über 5000 Bände von Schriften verschiedenen Inhalts, die leider zumeist noch ungebunden sind, denn der Einband erfordert eine Ausgabe von mindestens 4000 K. Hoffen wir, daß auch die Bibliothek im Laufe von wenigen Jahren wohlgeordnet erscheinen wird. Das Comenius-Museum ist seit dem Jahre 1904 im neuen Bürgerschulgebäude untergebracht und jederzeit zugänglich[2]).

[1]) Unter den Bildnissen des Comenius erinnert uns eines an die erste Versammlung der C. G. Unter dem Leipziger Stiche „Senex Comenius“ lesen wir die eigenhändige Anmerkung des Herrn Vorsitzenden: „Zur Erinnerung an die erste Versammlung der Comenius-Gesellschaft am 10. Oktober 1891 von Dr. Ludwig Keller, Archiv-Rat.“

[2]) Die Comenius-Stadt Prerau liegt an der Hauptstrecke Berlin — Breslau — Oderberg — Wien. Ein Aufenthalt von 2—3 Stunden genügt, um das Museum das Comenius-Monument etc. zu besichtigen.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

MONATSHEFTE
DER COMENIUS-GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

SCHRIFTLEITUNG: BERLINER STRASSE 22
DR. LUDWIG KELLER BERLIN-CHARLOTTBG
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

XVII. JAHRG. BERLIN, DEN 15. SEPTBR. 1908 HEFT IV

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M 10,—. Einzelne Hefte M 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

VOM WESEN DER MYSTIK

Von

Dr. Erich Ludwig Schmidt in Berlin

Die Diskussion über das Wesen der Religion geht, von allen Lagern aus, lebhaft hin und her: die einen meinen, daß ohne den Glauben an einen persönlichen, geoffenbarten Gott schlechthin nicht von Religion die Rede sein könne, andere sprechen, mit Anwendung eines weiteren Begriffes, von Religion überall da, wo die Menschenseele ihr Dasein und tägliches Leben irgendwie bezieht auf irgend ein Ewiges. Nach dem Stande dessen, was wir heute Wissenschaft nennen, ist über den Inhalt des Begriffes Religion, dessen Etymologie so wenig Entscheidendes für seine Erklärung hergibt, die maßgebende Auskunft zu holen bei der Geschichte, in deren Verlauf die Religion als Macht sich objektiviert in dem religiösen Leben der Menschen, der einzelnen und der Völker. Indem die verschiedenen Formen verglichen werden, in denen die Menschen überall auf der Erde ihr religiöses Leben, das heißt: ihre Beziehungen zum Unendlichen, gestaltet haben, die Anschauungssysteme, nach denen sie ihr praktisches Verhalten

zum Ewigen, zum Übersinnlichen geordnet haben, kann man einen abstrakten Begriff der Religion als solcher darstellen, der in seiner reinen Form nie und nirgends verwirklicht zu sein braucht, der aber den Kern dessen bezeichnet, was je von Menschen als Religion, oder auch, wenn man so will, an Stelle von Religion, besessen worden ist.

Ein gleiches Rätsel wie der Begriff Religion bildet auf demselben Gebiete des geistigen Lebens der Begriff der Mystik. So häufig der Gebrauch des Wortes, so verbreitet die Unklarheit über den Sinn; gewöhnlich wird geradezu nur die Unklarheit selbst, die dem scharfen begrifflichen Denken entzogene Dunkelheit und Verworrenheit schlechthin als „mystisch", als „Mystizismus" bezeichnet. Als „mystisch" erscheint uns eine Sache, wenn wir sie nicht verstehen.

Zunächst nun aber, weil wir ja für einen solchen Sinn andere, passendere, mehr sachliche Ausdrücke haben, darf das uralt heilige Wort Mystik nicht so verwendet werden. Das griechische Stammwort bedeutet etwa ein „sich schließen", zum Beispiel der Augen, und im übertragenen Sinne ein „einschlafen", „sich enden". Das hiervon abgeleitete „Mysterium" und ähnliche Ableitungen beziehen sich zunächst auf die heiligen, weihevollen Handlungen, in denen zu Eleusis griechische Frömmigkeit ihre religiösen Bedürfnisse befriedigte. Und dann wird auch in der Sprache des Neuen Testaments das sakramentale Wunder mit diesem Namen belegt: als Ausdruck der ehrwürdigen Scheu vor geheimnisvoller Bedeutung. Das könnte genügen. Vor allem jedoch sollte das Wort vor mißbräuchlicher Verwendung dadurch geschützt sein, daß die Wissenschaft es längst mit Beschlag belegt und es einem ganz bestimmten Gebrauche zugewiesen hat. Die Geschichte der Philosophie gleichermaßen, wie die Geschichte der Religionen, hat sich gewöhnt, eine Reihe von Erscheinungen mit diesem Namen zu nennen. Und nun gilt dasselbe für die Mystik wie für die Religion: weil der Name selbst nichts oder nicht viel hergibt für die Erkenntnis des durch ihn bezeichneten Inhalts, so wird dieser aus den historischen Formen abstrahiert, die durch übereinstimmenden Gebrauch der Wissenschaft als „Mystik" bezeichnet und dadurch von anderen Erscheinungen des Geisteslebens unterschieden werden. Ganz gewiß hat nun schon freilich überall, wo diese Benennung und Klassifizierung vollzogen wurde, ein mehr oder weniger bestimmter Begriff der

„Mystik" vorgeschwebt, aber oft eben nicht, wie ich meine, ein genügender, insofern nämlich jene historischen Erscheinungen dann nicht in ihren tiefsten Zusammenhängen erkannt wurden.

„Über die ganze Erde hin, auf jeder Stufe menschlicher Entwickelung, nach Kraft und Reinheit mannigfach abgestuft, treten mystische Ahnungen und Bestrebungen hervor", sagt Erwin Rohde einmal. Und wir sprechen von der indischen Mystik der brahmanischen Weltlehre; von der griechischen Mystik des Neuplatonismus, deren Hauptwerk Plotin schrieb; von der jüdischen Mystik, der Kabbala; von mohammedanischer Mystik im Sufismus; von der mittelalterlich-christlichen Mystik, die in Meister Eckeharts Predigten zur schönsten Blüte kam; von der Mystik der Renaissancezeit: eines Pico della Mirandola, eines Reuchlin, eines Franck; von dem großen deutschen Mystiker Jakob Böhme im 17. Jahrhundert, dessen Welt- und Lebensanschauung entscheidenden Einfluß ausübte auf die Zeit, auf die Kunst und die Wissenschaft der deutschen Romantik vor hundert Jahren.

Alle diese verschiedenen Erscheinungen, so sehr sie sich auch in manchem von einander unterscheiden mögen, werden unter dem Namen „Mystik" zusammengefaßt: die Mystik im eigentlichen Sinne, als abstrakten Begriff, wird man daraus gewinnen können, indem man heraushebt, was ihnen allen gemeinsam ist. Die Grundzüge der primitiven Formen lassen sich dabei psychologisch ergänzen aus den höher entwickelten Ausgestaltungen.

Solch Gemeinsames an allen Erscheinungsformen der Mystik ist zunächst ja nun wirklich das, was der gemeine Sprachgebrauch bei dem Ausdruck „mystisch" im Sinne hat: in aller Mystik spielt eine prinzipielle Ablehnung des logischen, vernünftig schließenden Denkens als einzigen höchsten Erkenntnisorgans eine wichtige Rolle, und dies Prinzip prägt sich aus in der schwerverständlichen Fassung, in der die mystischen Gedanken überliefert werden. Aber dies ist keineswegs das alleinige Merkmal, sondern in Wahrheit ist es überall nur ein Teil eines ganzen Komplexes von seelischen Erscheinungen, die in ihrer Gesamtheit ein vollständiges System der Weltanschauung bilden.

An der Schwelle dieser Weltanschauung finden wir ein negatives Werturteil über die Welt der sinnlichen Erfahrung, gegründet auf tiefempfundene Erlebnisse. Da sind die Erlebnisse, die das rasche Entgleiten der Dinge fühlbar machen: was dem Menschen lieb

und leid ist, es eilt vorüber, unaufhaltsam, unwiederbringlich, und es bleibt von allem, was das Leben brachte, nichts zurück als die Erinnerung. Im Strom der Zeit versinken alle Werte.

Und eine andere Reihe von Erlebnissen ruft in dem zum klaren Schauen erwachten Geiste die Überzeugung von der Kampfnatur alles Lebens hervor. So flüchtig das Dasein der lebendigen Dinge auch ist: wie es begründet ist auf den Untergang fremden Lebens, so ist es erfüllt, durchaus erfüllt mit dem mühseligen Kampf um die Selbstbehauptung gegen feindliche Mächte, mit dem maßlosen Streben nach Selbstbereicherung, Machterweiterung auf Kosten der Existenz und der Rechte anderer Wesen. Und dieser ewig friedelose Kampf, der die ganze Natur in allen ihren Formen durchtobt, er ist begründet in dem Dasein der unendlich vielen Einzelwesen, Einzeldinge, die ihre Eigenexistenz, ihre Sonderheit zum Daseinszweck haben, die nur ihrer innersten Natur folgen, wenn sie sich im Gegensatze zu allen übrigen Einzelnen behaupten und durchsetzen. Und wiederum diese zersplitterte Vielfältigkeit der Welt im Nebeneinander ist begründet in dem Wesen des Raumes. Der Raum ist der Schauplatz, der das Nebeneinander der Dinge und den Kampf ihrer Gegensätze hervorruft, die Zeit ist der Strom, der alle gewordenen Dinge unbarmherzig in sich verschlingt. Raum und Zeit aber, an und für sich ohne jeden Inhalt, entbehren jedes eigenen, wirklichen Seins.

Wer dies erkannt hat, dem wird mit einem Schlage zugleich die ganze Welt der Dinge zunicht und wertlos: denn diese ganze Welt hat all ihr Dasein ja nur in Raum und Zeit, durch Raum und Zeit. Und das ganze bunte Leben, das wir in dieser Welt der Dinge erleben, verblaßt zu wesenlosem Scheine. Das Leben ein Traum, die Welt ein peinvolles Schauspiel trügerischer Schattengebilde.

Von dieser wertlosen Welt des Scheins wendet derjenige sich entschlossen ab, der am Scheine sich nicht genügen lassen will, der das Ewige zu erfassen verlangt, der Gottsucher. Und weil das Ewigbeständige, weil das Vollkommene, weil Gott nicht aus den unvollkommenen, spielenden und quälenden Traumbildern der sinnlichen, äußeren Erfahrungen gewonnen werden kann, so richtet der Fromme den suchenden Blick auf eine andere Welt, auf die innere Welt der ureigensten Seelenerlebnisse.

Um ungestört hier lauschen zu können, auf das Wirken der Lebenskraft, auf die ursprünglichen Triebe und Bewegungen seines Herzens, und um dort, wenn sie ruft, die Stimme Gottes

zu hören, schließt er sich ab von der Außenwelt, verschließt er sein Ohr vor den unreinen, verirrten Reden der Weltkinder. In diesem Sinne hat der Ausdruck Mystik eine Wortbedeutung zur Erklärung der Sache.

Das Ewige kann seiner Natur nach nur ganz anders sein, als die anderen Dinge: vor allem erhaben über Zeit und Raum. Darum muß der Suchende sein Denken abtun, das an Zeit und Raum gebunden ist, denn dieses kann zum Ziel nicht führen. Er muß sich entäußern alles persönlich Bedingten, aller eigensüchtigen Strebungen und Empfindungen, er muß sich ganz und gar hingeben an die eine Aufgabe: Gott zu finden. Wenn das gelingt, diese Hingebung, dann erwächst in seiner Seele eine ganz besondere Kraft und Art, zu schauen. Dann offenbart sich ihm in Augenblicken voll seliger Entzückung das Ersehnte: der Kern seines Selbsts, und das ist zugleich das Einzig-Wirkliche, der Urgrund des Seins, die Wahrheit der Welt, Gott; und über sein ganzes Leben breitet sich fortan der Glanz dieser Begnadigung. „Ekstase" hat man den Zustand genannt, in den der Suchende versetzt wird, wenn er das Ziel erreicht hat; „Intuition" nennt man die besondere Art der Anschauung, der intellektuellen Wahrnehmung, in der sich ihm, von Zeit und Raum abgelöst, das Wesen der Welt erschließt; „unio mystica": das ist die auf solche Weise erfolgte Verschmelzung des Individuums mit dem Ewigen, mit dem Weltgrunde, mit Gott, wenn die Schranken des Persönlichbedingten gefallen sind, und die Seele in Liebe überströmt in das All.

In unserm Innern, im Grunde der menschlichen Seele, lebt Gott, kann Gott gefunden werden: das ist der Angelpunkt mystischer Weltauffassung.

Dementsprechend hat das Weltbild seine Gestalt. Für den gewöhnlichen, trüben Blick der Menschen ist jedes Ding ein selbständiges, in sich geschlossenes Ganzes. Wer aber erleuchtet ist, der sieht trotz aller Verschiedenheit, trotz aller Endlichkeit, trotz allem Hader der Einzeldinge hinter ihnen und in ihnen die e w i g e E i n h e i t. Was nun dies Urweltwesen eigentlich ist, was seine Eigenschaften sind, das kann der Mensch mit seinem natürlichen Verstande nicht begreifen. Ebenso wie Gott nicht wahrgenommen wurde durch die Sinne, durch das begriffliche Denken, sondern durch eine übersinnliche, übernatürliche Erleuchtung und Kraft der Seele, mehr durch das Gefühl, so kann diese Erfahrung seines Daseins auch nicht verglichen werden mit anderen Erfahrungen,

kann nicht ausgedrückt werden im Bereich des Gedanklichen durch irgendwelche Begriffe und Worte, die ja doch alle aus dem Kreis der natürlichen Dinge entnommen sind. Sondern nur stammelnd, mit unzulänglichen Vergleichen und Bildern, kann der Mystiker anderen Menschen von seiner tiefinnerst empfundenen Anschauung Gottes Mitteilung machen. Da er aber auf diese und auf möglichst überzeugende Darstellung nicht verzichten mag, so fließen ihm aus zwei Quellen solche Bestimmungen zu, mit denen er das Wesen Gottes beschreiben und das Weltganze sich sozusagen verständlich machen kann. Die erste Quelle ist die Selbsterkenntnis: im Grunde der menschlichen Seele lebt Gott. Was der Mystiker, entrückt der Welt und dem sinnlichen Leben, als das Wesentliche seines eigenen Selbsts, als die Wurzel seines eigentlichen Lebens erfaßt zu haben glaubt, sei es nun, daß er es Liebe, Wille, Schöpferkraft, Sehnsucht oder anders nennt, das muß ihm ja zugleich als die reinste Form des göttlichen Wesens erscheinen, soweit dies überhaupt in der Welt der Dinge sich rein darstellen kann. Denn nirgends dringt die menschliche Erkenntnis tiefer in das Wesen der Dinge, als bei der Selbsterkenntnis, und was hier als das Letzte sich ergibt, das ist das Letzte der Erkenntnis schlechthin, das ist die Grenze, an der Erkennbares und Unerkennbares, an der Welt und Gott sich begegnen. Und von diesem Weltletzten aus läßt sich dann ein Schluß ziehen auf das Wesen Gottes, insofern, als er die reinste Offenbarung desselben ist. Das zweite Element der Bestimmung ergibt sich daraus, daß Gott wesentlich verschieden von allem Geschaffenen sein muß, weil er an den Beschränkungen der Dinge keinen Teil hat. Gott ist anders als das Irdische und demnach negativ zu beschreiben als „Un-endlich“, „Un-veränderlich“ und auf ähnliche Weise. Diese negativen Bestimmungen werden nun erfüllt mit einem positiven Inhalt, der dann aus der Selbsterkenntnis seine Färbung erhält. Wenn zunächst Gott nur als das Endlose gesetzt ist, so bekommt der hierfür geprägte Begriff des „Ewigen“ das Gewicht, den Sinn einer positiven Eigenschaft; und der Grundzug der Seele wird ins Schrankenlose gesteigert, um einen Namen herzugeben für das Wesen Gottes, das „eigentlich“ über alle Namen erhaben ist. So heißt es dann etwa: Gott ist die Liebe.

Diese Tendenz des menschlichen Denkens, das Undenkbare, Unaussprechliche durch Ausfüllung des ursprünglich bloß Negativen, durch Umwandlung des Negativen in einen positiven Sinn,

dennoch zu denken und auszusprechen, ist eine psychologische Tatsache, die nicht nur beim Mystiker, sondern bei allen metaphysischen Spekulationen in Erscheinung tritt.

Verschieden ist, was die Mystiker auf Grund der angedeuteten Gedankenoperationen als Weltsystem, als Bild zur Erklärung der Welt zeichnen; indessen trägt es die wesentlichen Züge gemeinsam. Gott ist das Ewige, das Unwandelbare, das Vollkommene; er allein hat wahres Sein, echte Wirklichkeit. Sein Wesen ist Wirken; um sich auszuwirken, entfaltet er sich in unendlich verschiedenen Weisen. Er stellt sich dar in der Welt: alle Dinge der Welt sind Erscheinungsformen des ewigen Seins, G o t t i s t z u g l e i c h E i n s u n d A l l e s. Aber wie alle Dinge, die ja nicht echte Wirklichkeit haben, nur insoweit wirklich sind, als das ewige Wesen in ihnen sich darstellt, so ist doch andererseits diese Welt notwendig so, wie sie ist. Denn es ist die eigentümliche Natur Gottes. die ihn veranlaßt, ihn geradezu zwingt, sich so in den Dingen zu entfalten. Wie die Welt nicht ohne Gott, so kann Gott nicht ohne die Welt existieren.

Der gute Gott und die böse Welt? Wo diese Gemeinschaft als Widerspruch zu stark empfunden wird, da stellt sich an den Beginn des Schöpfungsaktes das Bild eines Sündenfalls, die Vorstellung einer großen, dunklen Urschuld, durch die sich das Geschöpf vom Schöpfer losgerissen hat, für die es durch sein Dasein dann büßen muß. — Wenn nun der Abstand zwischen dem Vollkommenen und den Einzelnen, Unvollkommenen dann allzugroß und unüberbrückbar erscheint, als daß ein direkter Übergang von dem einen zu den anderen möglich wäre, so schiebt wohl der spekulative Sinn Zwischenglieder zwischen die beiden Pole ein; er nennt sie etwa: Urbilder des Seienden, Kräfte, Ideen, Engel oder Dämonen.

Unter den geschaffenen Einzelwesen nimmt der Mensch eine ganz besonders wichtige Stelle ein. In dem menschlichen Selbstbewußtsein wird sich Gott selbst seiner bewußt, und so zündet im menschlichen Geiste gleichsam der Weltgeist sich eine Leuchte an, durch die er sich selbst erkennt. Da wendet er von der Vielfältigkeit und Unklarheit sich ab und sich selber wieder zu, er kehrt zurück in sich selbst, in seine Einheit und Klarheit, und findet darin die Seligkeit, nach der ihn verlangt.

Diesen Vorgang, die Rückkehr der Seele zu Gott, die Verschmelzung des Individuums mit dem Weltwesen, herbeizuführen, das ist Zweck und Wille der mystischen Lehre. Es ist ihr nicht

zu tun um Mitteilung von Tatsachen im Sinne der aufklärenden Naturwissenschaft. Ihre Erkenntnisse vom Wesen Gottes, der Welt und des Menschen empfängt sie aus den Erfahrungen der Seele, aus plötzlichen, wunderbaren Erleuchtungen der Anschauung; das sind gedankenmäßige, vorstellungsmäßige Spiegelungen des Sehnens und des Glückes, das ein erschüttertes und befriedigtes Herz empfindet. Das Wesentliche sind diese inneren Erfahrungen, und die Kenntnis der äußeren Dinge kann nur dazu gut sein, die Gewißheit der Seele zu erhöhen, indem sie die inneren Erfahrungen in der äußeren Welt bestätigt findet. So kann der Mystiker unter Umständen das weltliche Wissen, die weltliche Forschung gering achten und vernachlässigen, in anderen Fällen aber stehen sie ebensogut bei ihm in höchstem Ansehen, weil er ja in jedem geschaffenen Ding Gott und sich selbst wiederzuerkennen wünschen muß. Wenn er das Wesen der einzelnen Kreatur und des einzelnen Geschehens zu erforschen sucht, so bleibt er sich dabei doch immer dessen bewußt, daß Gott selbst und der Sinn der Welt ewig erhaben über alle Menschenerkenntnis ist, daß von den letzten Dingen die Wahrheit nicht begrifflich klar gewußt werden, sondern nur in heiligen Symbolen als gegenwärtig empfunden werden kann. Mag er darum in wissenschaftlicher Forscherarbeit die Sprache der Wissenschaft reden und beherrschen, so kann ihm diese Sprache doch nicht dienen zum Ausdruck seines Verhältnisses zu den letzten Dingen. Da spricht er die eigentümliche, dunkle, verworrene, erhabene und kindlich stammelnde Sprache des Mystikers.

In dieser Sprache wendet er sich an diejenigen Menschen, die, gleichgültig ob sie geistreich oder einfältig sind, die grundlegenden Erlebnisse nur unvollkommen gehabt haben. Er will ihnen die Augen öffnen über den Sinn dieser Erlebnisse und will ihnen dann zeigen, auf welchem Wege aus der Nacht des menschlichen Elends in das Licht der göttlichen Seligkeit gelangt werden kann. Diesem Zweck genügt seine Sprache: sie will nicht sowohl Neues mitteilen, als vielmehr Altbekanntes, Erlebtes, Geahntes eindringlich zum Bewußtsein bringen. Darum tragen die Werke der Mystiker zumeist erbaulichen Charakter, und das Thema ihrer Schriften ist, über allen tiefsinnigen Spekulationen und abstrakten Abhandlungen, die inbrünstige Frage: wie findet die Seele den Heimweg zum Urquell?

Nicht durch einen Wald starrer Regeln und Gebote führt der Heimweg. Ja überhaupt muß menschliche Satzung, Sitte und

Recht, sofern sie willkürliches Produkt der unvollkommenen Kreatur ist, dem Mystiker von geringem Werte sein. Und auch die heiligen Schriften, in denen die Menschheit die direkte Offenbarung des göttlichen Willens verehrt, sind ihm nicht höchste Autorität. Höher steht ihm der Geist als der Buchstabe; und der Geist offenbart sich unmittelbar und deutlich im eigenen Herzen des Frommen. So kann das Leben in zügelloser Freiheit, aber auch in peinlichster (freiwilliger) Bindung geführt werden. Nur der Grundzug des Verhaltens steht fest: das ist die Liebe, die Menschen und Tiere, Sterne und Blumen, Felsen und Wolken umschließt mit der gleichen Glut; die sich jedem Dinge verschwistert fühlt und in ihm die Offenbarung des väterlichen Weltgeistes verehrt. Diese Liebe fordert von dem Individuum das Aufgeben des Selbsts, der individuellen Art, des Sonderwillens, die Verneinung der Eigenexistenz. Und das ist die ständig wiederholte, eindringliche Predigt der Mystiker: sich zu entäußern alles Selbstischen, einzugehen mit seinem vollen Willen in das große Weben des Weltwillens, sich liebend hinzugeben aus der gesonderten Form des Einzeldaseins an das Ganze der Welt, an Gott.

Wenn alle diese Einzelzüge immer wiederkehrende wesentliche Bestandteile des Komplexes geistiger Inhalte ausmachen, der als die Weltanschauung der „Mystiker" uns erkennbar wird, so muß von hier aus das Wesen der Mystik bestimmt werden; selbst wenn es sich findet, daß an den verschiedenen Mystiker-Persönlichkeiten mannigfaltige Modifizierungen der Vorstellungskette das Gesamtbild beeinflussen, indem einzelne Glieder fehlen oder indem etwa angeschlossene Gedankenreihen sich weiter fortspinnen.

Es ist jedenfalls zu eng und einseitig, die Mystik, wie es wohl zumeist geschieht, lediglich als ein Erkenntnisprinzip zu bestimmen. Vielmehr steht die mystische Erkenntnisweise der alogischen Intuition in festem psychologischen und logischen Zusammenhang mit dem ganzen Geflecht der geschilderten Anschauungen. Das organische Gefüge dieses Ganzen muß man ins Auge fassen, und wenn man das tut, so erkennt man in ihm ein geschlossenes System der Weltanschauung, in dem jedes Element psychologisch erwächst und sich ergibt aus den anderen Elementen, aus dem Zusammenhang, aus dem Ganzen.

Mit „Wissenschaft" hat diese mystische Erkenntnisweise nichts zu schaffen; die Wissenschaft muß ihre Behauptungen beweisen, und auch die Philosophie, soweit sie eine Wissenschaft der Welt-

anschauung sein will, gründet ihre Leistung auf den allgemeingültigen Beweis. Die mystische Erkenntnis kann dagegen nicht bewiesen werden, sie kann ja nicht einmal vollständig und genau mitgeteilt werden, sie kann nur durch Symbole, durch Bilder ausgedrückt werden. Sie ist nicht jedermann zugänglich, sondern sie erwächst nur auf ganz besonders zubereitetem, disponiertem Boden: aus Erfahrungen, Stimmungen, intensiven Gefühlserlebnissen erblüht der Gedanke. Daher ist es möglich, daß einem Teil der Menschen das Verständnis für diese Weltanschauung vollständig abgeht, und daß sie den Mystizismus schlechthin für eine pathologische Erscheinung des menschlichen Geisteslebens halten. Diese Auffassung wird gestützt durch seltsame Begleiterscheinungen, oder besser: durch seltsame Erscheinungsformen des Mystizimus. Denn nicht immer ist dieser zu der beschriebenen geistigen Klarheit, zur besonnenen, gelassenen Weisheit ausgereift, sondern er zeigt sich auch in dumpfen Hirnen, verworren, stürmisch, roh und dunkel. In abstrusen Phantastereien, bis in unendliche Einzelheiten hinein ausgegrübelt, gestaltet sich dann das Weltbild, und in diesem Gestrüpp sinnvoll-unsinniger Konstruktionen vermag sich allerdings ein Fremder kaum zurecht zu finden. Aber nicht nach diesen niederen Stufen, sondern nach ihren edelsten Bildungen ist die Mystik zu beurteilen.

Nur ganz kurz soll sie gegen die Verdächtigung sicher gestellt werden, die in jener medizinischen Bezeichnung liegt, sie sei pathologisch und also eine ganz abnorme Spezialität des menschlichen Geisteslebens, etwas Minderwertiges. Folgendes muß man sich demgegenüber vergegenwärtigen. Jene tiefsten seelischen Erlebnisse, von denen zu Anfang die Rede war, auf die sich, wie wir aus Bekenntnissen erfahren, mystische Weltanschauung im Bewußtsein ihrer Träger begründet — sie machen den allerrealsten Lebensinhalt aus, den wir haben, sie übertreffen an Realität, an eindringlicher Bedeutung für uns, alle anderen Geschehnisse der äußeren Welt. Und jeder neue Fall, in dem sich mystische Weltanschauung für das Bewußtsein gründet auf diese Erlebnisse, verstärkt diese Regelmäßigkeit solches Zusammenhangs zu einer Notwendigkeit, die in ihrer Macht der Macht anderer, sogenannter objektiver oder Naturnotwendigkeiten gleichkommt, die also von gleicher allgemeiner Bedeutung ist wie andere Naturgesetze. Man muß sich ferner erinnern, daß von den Anfängen des uns bekannten menschlichen Geisteslebens an

bis auf unsere Tage eine zahllose Reihe gerade der bedeutendsten Menschen, in denen wir die Blüten unseres Geschlechts, die Kronenträger unserer Kultur verehren, teils geradezu der mystischen Weltanschauung huldigten, teils mehr oder weniger innige Beziehungen zur Mystik zeigen, dergestalt, daß ein Mensch wie Goethe es schlechthin als einen allgemeinen Satz aussprechen konnte, der alternde, reifere Mensch neige sich der Mystik zu. Mystik ist also keine abnorme Spezialität, sondern eine Spezies menschlichen Geisteslebens. Und angesichts dieser Tatsache verliert der Begriff „pathologisch" — so berechtigt er unter Umständen als fachlicher Ausdruck ist — die ihm beiwohnende Bedeutung, als ob die von ihm getroffenen Erscheinungen minderen Wertes seien, während er doch in diesem Falle angewendet wird auf einen Gegenstand, der unleugbar vielen der edelsten Menschen den wertvollsten Inhalt ihres Lebens ausmacht.

Aber wie soll nun das Wesen der Mystik bestimmt werden? Wenn sie nichts mit der Wissenschaft zu tun hat — wie verhält sie sich dann zur Religion? Denn diese beiden Namen, Religion und Wissenschaft, bezeichnen die Wege, auf denen der Mensch die Dinge der Welt unter einander, sich selbst mit der Welt in Zusammenhang zu bringen sucht. Da kann, nach allem, die Antwort nur lauten: Mystik, die Weltanschauung der Einheit von Seele und Welt und Gott, die Lehre und das System der Liebe, ist die Religion der Sehnsucht, mit der die menschliche Seele aus unseliger Vereinsamung zur seligen Vereinigung mit dem Weltganzen strebt. Eine Religion, die sich von anderen Religionen dadurch unterscheidet, daß kein Stifter ihr den Stempel seiner Persönlichkeit aufgedrückt hat, daß keine Rasse, kein Erdteil, keine Kulturepoche ihr Wesen geformt hat. Eine Religion der Weisen und zugleich der Armen im Geiste, ohne Dogma, ohne Heilige Schrift, ohne berufene Hüter, ohne Kirche. Aber ihr Geist ist mächtig in Bekennern aller Weltreligionen und in solchen, die an keiner Dogmenlehre Genüge fanden; ihre Gemeinde bilden die Frömmsten und die Ketzer aus allen Zeiten. Sie wird verkündet in den Werken der Menschensehnsucht: im kleinen Lied des Lyrikers, wie im weltumspannenden Drama, in der schlichten Predigt der Stillen im Lande und im Wunderbau metaphysischer Spekulation.

KULTURIDEALE UND VOLKSERZIEHUNG

Vortrag, gehalten am 26. Februar 1908 in Berlin

von Karl Hesse

Meine Damen und Herren! Bevor ich beginne, möchte ich die Disposition meines Vortrages vorausschicken. Es scheint mir zweckmäßig, meinen Ausführungen folgende Dreiteilung zugrunde zu legen: 1. Aufstellung eines Kulturideals und Analyse seines Inhalts. 2. Versuch einer Kritik unserer heutigen Kultur an der Hand des unter 1 aufgestellten Kulturideals. 3. Besprechung der Mittel zur Annäherung unserer Kultur an das unter 1 geschilderte Kulturideal. Kurz gesagt, ich möchte versuchen, Antwort zu geben auf die drei kulturellen Grundfragen: Was will oder soll unsere Kultur, was ist unsere Kultur und wie kann sie verwirklichen was sie will oder soll?

Wir leben in einer Zeit großer geistiger Umwälzungen. Auf allen Gebieten regt es sich, überall ringt man nach neuen Lebensformen und neuen Lebensinhalten. Es ist, als ob ein mächtiger Geist, nach Jahrhunderte langem Schlummer, in den Tiefen unserer Volksnatur erwacht ist und sich reckt und dehnt, um herausgeboren zu werden ans Licht. Es ist, als ob eine große Kulturidee machtvoll und unwiderstehlich nach ihrer konkreten Form sucht.

Am deutlichsten spricht dieser neue Geist zu uns aus unserer Literatur. Büchermarkt und Zeitschriftenmarkt sind geradezu überschwemmt von einer immer unübersehbarer werdenden Fülle von Neuerscheinungen. Kunst und Literatur, Philosophie und Naturwissenschaft und Religion, Ethik und Sozialpolitik, Volkswohlfahrt, Volksbildung und Volkserziehung, das sind die Gegenstände, mit welchen sich unsere Literatur mit Vorliebe beschäftigt. Morgen, März, Frühling, deutsche Kultur, deutsche Schule, neues Leben, Weltanschauung, Zukunft, das sind die charakteristischen Zeichen, unter denen das neue Werden z. B. in unserer Zeitschriften-Literatur, nach Gestaltung ringt. — Ein Analogon zu diesen Erscheinungen der Literatur bieten jene immer zahlreicher werdenden Gesellschaften, welche sich mit den gleichen Fragen beschäftigen. Überall regsame Kräfte, überall ein Vorwärtsdrängen nach neuen Zielen und neuen Werten.

Diese Überfülle neuer Gedanken und neuer Gestaltungen beweist uns dreierlei: zum ersten, daß starke Bedürfnisse nach einer umfassenden Neugestaltung aller Lebensverhältnisse erwacht sind, zum zweiten, daß eine Fülle produktiver Geisteskräfte vorhanden und willig sind, diese neu auftauchenden Bedürfnisse zu befriedigen; aber zum dritten ist diese Fülle auch das Zeichen einer großen Zerfahrenheit auf geistigem, sittlichem und religiösem Gebiet. Diese seelische und geistige Zerfahrenheit macht uns krank, unruhig, nervös, unzufrieden. Viele alte, einst hochgeschätzte Kulturwerte sehen wir schwanken, eine Fülle neuer tauchen auf und fordern mit mehr oder minder großer Leidenschaft ihr Recht. Wohin sollen wir uns wenden, was sollen wir hochschätzen und was verurteilen? Wie finden wir heraus aus diesem Labyrinth von oft widersprechendsten Kulturwerten?

Unsere Zeit hat ihren inneren geistigen Halt verloren. Hin- und hergeworfen von der Fülle der neuen Kräfte, die auf uns eindringen, und die wir nicht meistern können, werden wir schwankend, und wir spüren es deutlich: wenn diese geistige Krisis noch lange andauert, dann müssen wir zusammenbrechen unter so viel innerlicher Zerrissenheit und Disharmonie. Und wieviel kostbares Altes und Neues kann bei einem solchen gewaltsamen Zusammenbruch mit zu Boden gerissen werden! Drum schreit unsere heutige Zeit förmlich nach einem neuen großen zentralen Gedanken, der Altes und Neues versöhnend eint, der Harmonie und Ordnung bringt in diese Disharmonie und dieses Durcheinander. Darum sind wir heute alle Suchende und Ringende. Wir suchen nach einem festen Pol in der Erscheinungen Flucht und hoffen, daß eine neue Weltanschauung auftauchen werde, die uns den inneren Halt und den festen Wertmaßstab wiedergibt, den wir verloren haben. Und weil der Kern jeder Weltanschauung gegeben ist durch das kulturelle Ziel, durch das Kulturideal, nach dem sie hinstrebt wie zu einem erlösenden Licht, so kann man sagen: das Suchen der Zeit ist das Suchen nach einem Kulturideal.

Wenn wir uns nun die Aufgabe stellen, ein Kulturideal zu gewinnen, dann könnten wir etwa folgenden Weg einschlagen: Wir gehen der Reihe nach alle jene vielfältigen schon vorhandenen Kulturideale durch; betrachten z. B. das platonische, das christ-

liche, das Rousseausche, das sozialistische oder irgend eines von jenen Idealen, die fast jeder große Philosoph oder Staatsmann oder Nationalökonom aufgestellt hat. Und dann könnten wir aus diesen Kulturidealen das eine oder das andere auswählen, oder uns auch vielleicht für einen Kompromiß zwischen zwei oder mehreren entschließen. Diese letzte Entscheidung könnten wir aber einzig und allein auf Grund unserer Neigung treffen, auf Grund jenes unbestimmten inneren Gefühlskompasses, der uns oft, aber nicht immer zum rechten Wege führt. Wir wollen aber diesen Weg nicht beschreiten; denn alle derartigen Neigungs-Entscheidungen sind, wie jedes allzu subjektive Entscheiden, mit großer Unsicherheit behaftet. Wir wollen daher, wenn ich so sagen darf, eine objektivere, allgemeinere Lösung des Problems versuchen, ein Kulturideal aufzustellen, obwohl sich naturgemäß auch in das scheinbar objektivste Urteil stets der Fehler des subjektiven einschleichen muß. Wir wollen versuchen, von elementaren Ergebnissen unserer Erfahrung ausgehend, ein Kulturideal zu konstruieren, ja, wir können diese Aufgabe geradezu als ein großes technisches Konstruktions-Problem betrachten und die Methoden der technischen Konstruktion dabei anwenden.

Wenn der Ingenieur an eine technische Konstruktionsaufgabe herantritt, muß er sich zunächst über zweierlei klar werden: Erstens, was soll diese Konstruktion leisten? Was ist ihr Zweck? Zweitens, was für ein Material steht mir zur Ausführung derselben zur Verfügung, und welche Eigenschaften besitzt dieses Material? Unsere Kultur mit ihren vielfältigen Lebensbewegungen und Lebensbeziehungen ist doch schließlich auch nichts anderes, als ein riesiger komplizierter Mechanismus mit tausend und abertausend ineinandergreifenden Rädern und Rädchen, getrieben von tausend und abertausend Kräften und Kräftchen.

Was soll uns „Kultur" leisten? Als allgemeinsten Zweck jeder Kultur möchte ich zunächst hinstellen — und das mag zugleich die Definition des Begriffs Kultur sein — ein geordnetes Zusammenleben unter den Menschen zu bewirken, ein dynamisches Gleichgewicht zu schaffen zwischen den vielfältigen Strebungen in der Menschheit, sodaß sowohl das Ganze, wie die Teile erhalten und gefördert werden. Von einer Idealkultur erwarten wir im besonderen, daß sie ein möglichst hochwertiges und möglichst beglückendes Zu-

sammenleben unter den Menschen bewirke. Wir wünschen zugleich, daß diese beglückende und hochwertige Menschenordnung nicht nur einem einzigen Volke oder einer bevorzugten Bildungsschicht zuteil werden möge, denn — wir mögen noch so ausgeprägte Nationalisten sein und noch soviel Sympathie für eine Geistes-Aristokratie von Renaissancemenschen haben — im tiefsten Innern schwebt uns als höchstes Ziel doch immer eine Menschengemeinde vor, die, einig in ihren letzten Kulturzielen, wie eine große Familie von Brüdern gemeinsam und planmäßig am Bau einer hochwertigen Menschheitskultur arbeitet. Zugleich haben wir den berechtigten Wunsch, daß dieses Gemeinschaftsziel und diese gemeinsame Kulturarbeit von möglichster Dauer sei.

Also beglückend, hochwertig, allgemeingültig, dauernd muß die Ordnung sein, zu der ein Kulturideal uns führen soll. Denn nur dauernde und durch ihre Hoheit weithin leuchtende Ewigkeitswerte und Ewigkeitsziele können der Menschheit das beruhigende Gefühl geistiger Stabilität verleihen; nur solche Ideale vermögen es, jene einheitliche Begeisterung für die höchsten Menschheitsziele zu wecken, die nötig ist, um die verwirrten Menschheitskräfte durch eine große Idee gleichzurichten und sie dadurch mit größter Wucht auf jenes Allideal hinzuleiten.

Wir sehen somit, daß der Mensch das eigentliche Material unserer Kultur ist. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge.“ Wir müssen also den Menschen und seine Eigenschaften zum zentralen Ausgangspunkt unseres Nachdenkens über die höchsten Menschheitsziele machen und müssen dabei ausgehen von den allgemeinsten, hochstrebenden und glücksuchenden Ewigkeitskräften im Menschen. Also unser Körper mit seinem Gesundheitsstreben und den vielartigen damit verbundenen Bedürfnissen, unser Intellekt mit seinem Wahrheitssuchen, unsere ethische Natur mit ihrem Vollkommenheitssehnen, unsere ästhetische Natur mit ihrem Schönheitsdurst, unsere religiöse Natur mit ihrem Gottsuchen und unsere Gefühlsnatur mit ihrem Glückverlangen, das sind die ewig elementaren Grundforderungen der menschlichen Natur, das sind im Leben die einzigen festen Werte in der Erscheinungen Flucht. Diese allein können ein gesichertes Fundament abgeben für den hochragenden Bau eines Menschheitsideals.

So kommen wir zunächst mit Notwendigkeit auf ein Persönlichkeitsideal. Der Mensch, in dem alle jene Strebungen und Hoffnungen ihre höchste Vollendung finden, ist uns der höchste Typus Mensch. Der gesundeste, der intelligenteste, der ethisch hochstehendste, der mit dem größten Schönheitsdurst und mit der tiefsten Gottanschauung begabte Mensch, der zugleich der glücklichste ist, das ist das wunderbarste Menschenkunstwerk, das ist die klangvollste Menschenharmonie.

Von diesem Persönlichkeitsideal kommen wir dann einen Schritt weiter zu unserem Kulturideal, indem wir wiederum mit Notwendigkeit diejenige Kultur als die höchste bezeichnen müssen, welche der größten Menschenzahl in höchster Vollendung eine Persönlichkeitsentwickelung nach dieser Richtung ermöglicht.

Der eine oder andere von Ihnen könnte einwenden: Ja, das ist alles sehr schön gedacht und klingt sehr klar und selbstverständlich, aber in deiner Deduktion steckt ein großer Fehler. Du hältst alle jene Vollkommenheitsstrebungen für die elementaren Ewigkeitswerte im Menschen. Ich bestreite das! Nicht Vollkommenheitsverlangen, sondern Sinnlichkeit, Trägheit und Verderbtheit, das sind die wahren Triebkräfte unserer Kultur; und nicht nach Vollendung streben wir, so könnte vielleicht ein Schopenhauerianer oder extremer Nihilist sagen, sondern nach Vernichtung und Selbstaufhebung geht unser Weg.

Dem letzteren halte ich zunächst die einfache statistische Ziffer der Bevölkerungsvermehrung auf der ganzen Erde entgegen. Das ist der Erfahrungsbeweis, daß Lebenskraft, Lebenslust und Wille zum Leben stärker sind, als der Wille zur Vernichtung und Selbstaufhebung alles lebendigen Seins. Und jene, die das Vollkommenheitsstreben in der Menschheit leugnen, mögen doch einen Blick werfen über die weiten Zeiträume unserer Kulturentwickelung. Da zeigt sichs, daß unsere Kultur, trotz aller Mängel und Härten, doch zweifellos weniger roh, zarter, menschlicher geworden ist. In der zunehmenden Humanisierung von Kriegführung, Sitte und Justiz, in der Beseitigung von Blutrache und Sklaverei, in dem Anwachsen des Sinnes für soziale Hilfstätigkeit und durch viele andere Symptome kommt klar zum Ausdruck, daß Mensch und Menschenwert heute in höherer Achtung stehen als früher; das zeigt sich auch deutlich in den immer dringlicher und erfolgreicher werdenden Forderungen

des modernsten Geistes, der immer feinfühligere Wünsche äußert nach Freiheit und nach Achtung des Persönlichen und rein Menschlichen in uns. Wir sind heute zweifellos weniger Tier als früher, wir sind mehr Mensch, mehr Geist und Seele geworden.

Mir scheint deshalb, daß Plato eine tiefe Wahrheit erkannte, indem er auf dem Gipfel seines wunderbaren Gedankengebäudes die Idee des Guten, den Drang nach Vollkommenheit stellte; und so bin ich auch mit Plato fest überzeugt, daß diese Idee nicht nur im Geistes- und Seelenleben der Menschheit, sondern auch in den äußeren Formen der staatlichen Gemeinschaft in zunehmendem Maße zum Durchbruch kommen muß, unwiderstehlich wie jede elementare Naturkraft. Sollten aber trotzdem in der Menschheit noch Zweifel bestehen über die Berechtigung dieses kulturellen Optimismus, so kann man sagen: Dann muß sich die gesamte Menschheit mit einem großen einheitlichen Entschluß selbst aus allen pessimistischen Zweifeln herausreißen und muß sagen: Wir wollen, daß das Prinzip des Guten das herrschende sei. Erst dann, wenn die Menschheit sich aufrafft zu dieser sittlichen Entschlossenheit und damit ein hohes einheitliches Ziel über sich aufhängt, erst dann wird die Menschheit wahrhaft frei und mündig sein, so wie der einzelne frei und mündig wird in dem Augenblick, wo er zur Klarheit kommt über sich selbst und sein Wollen, wo er ein hohes sittliches Ziel über sich setzt und danach ringt mit allen seinen Kräften. Dieses ins Ewige und Unendliche weisende Streben nach Vollkommenheit und Harmonie liegt tief begründet in der menschlichen Natur, und ich halte es für einen der wesentlichsten Bestandteile alles religiösen Empfindens. Vollkommenheitssehnen, Ewigkeitsahnen, Unendlichkeitsgedanken, Vorahnungen großer Harmonien, das sind die Grundakkorde unserer religiösen Stimmungen; das sind in unseren besten Stunden die Gefühls- und Gedankentöne, die weich und voll und leise an die Saiten unserer tiefsten Sehnsucht rühren, dort Mitklänge wecken und uns auf Himmelsschwingen nach der Höhe führen.

Und nun, meine Damen und Herren, ist denn dieses Persönlichkeits- und dieses Kulturideal, das wir jetzt durch bloßes Nachdenken, rein konstruktiv gefunden haben, etwas Neues? Antwort: Im wesentlichen nein. Wir können es bezeichnen als ein Gemisch des griechischen, des christlichen und des

modernen Menschen- und Lebensideals. Dieses Ideal kann mit Geibel sagen: Drei sind einer in mir, der Hellene, der Christ und der Deutsche. Das Ideal der Hellenen war der Mensch, der, strahlend in Kraft und Schönheit, als Sieger von den olympischen Spielen heimkehrt, und der zugleich in seinen Zügen jenen Schimmer edlen Geistes trägt, sodaß das Volk ihm jubelnd die Dichterkrone reicht; und dann denken Sie in dieses immer noch etwas kühle Ideal von Kraft und Schönheit hineingetragen jene innere Wärme des christlichen Menschen, dessen Herz erfüllt ist von einer milden und doch starken Güte und Menschenliebe; und dann, zum dritten, muß, um das Bild zu vollenden, noch ein Einschlag modernen Geistes zu diesen Zügen treten: jenes Element eines starken zielbewußten Willens, jener Geist der Freiheit und Selbständigkeit des Denkens, in dem wir moderne Deutsche unseren höchsten Stolz suchen, jener Wille nach freier und kraftvoller Entfaltung der Persönlichkeit — dann haben Sie in dieser Drei-Einheit jene große Harmonie, die wir zuerst gefunden.

Aber nicht nur hintereinander, in historischer Aufeinanderfolge, haben diese drei Persönlichkeitsideale getrennt voneinander bestanden und gewirkt; auch in dieser Drei-Einheit haben sie von jeher eine bewußte Pflege und Weiterbildung gefunden. Alle jene, unter dem Druck geistiger und religiöser Verfolgungen im verborgenen arbeitenden staatsfreien Kultverbände, deren Anfänge in den griechischen und römischen Akademien zu suchen sind, waren Jahrhunderte hindurch die Träger dieser Gedankenwelt. Es ist dieselbe Gedankenwelt, die im 16. Jahrhundert als Humanismus ihre umfassendste und bekannteste Ausprägung fand, es ist jene Weltanschauung der Humanität und Toleranz, welche auch heute noch den Kern der Lebenslehre starker Verbände bildet. Es ist deshalb vielleicht berechtigt, daß ich diese Drei-Einheit von Kulturidealen, die mir zugleich die Ausprägung des höchsten zu sein scheint, was man vom Menschen und von seiner Kultur erhoffen kann, die wie ein großer Wunschhort das ewige Allsehnen der Menschheit in sich faßt, als Allideal oder Panideal der Humanität und Toleranz bezeichne.

Bis jetzt sind wir aufbauend, synthetisch vorgegangen. Von der Grunderkenntnis ausgehend, daß der Mensch im Zentrum unserer Weltauffassung stehen müsse, haben wir zunächst ein

Persönlichkeitsideal und daraus ein Kulturideal gewonnen. Darauf haben wir dieses ganz allgemein abgeleitete Ideal mit den empirisch-historisch gegebenen verglichen und eine hohe Übereinstimmung gefunden mit jenem griechisch-christlich-deutschen Ideal des Humanismus. Nun gilt es einen Schritt weiter zu tun und dieses Humanitäts-Ideal näher zu analysieren. Bei dieser eingehenderen Betrachtung der Gedankenwelt der Humanität werden wir sehen, daß sich mit derselben Folgerichtigkeit, ja fast mathematischen Notwendigkeit, mit der man dieses Panideal aufbauen und entwickeln kann, sich auch die in ihm eingeschlossenen Einzelgedanken herausschälen lassen. Die Idee der Humanität ist eben eine Gedankenwelt voller Harmonie und logischer Geschlossenheit.

Wer die Tatsache des Vollkommenheitsstrebens, und wer die Notwendigkeit desselben anerkennt, der muß auch ohne weiteres die beiden Kardinalpflichten anerkennen, die den wesentlichsten Inhalt unseres Kulturideals wiedergeben: 1. Die Pflicht der Selbstvervollkommnung, 2. die Pflicht der Mitmenschenvervollkommnung in der Richtung auf jene Idealvorstellung. Selbsterziehung und Mitmenschenerziehung, Arbeit am Individuum und an der sozialen Gesamtheit, bezeichnen die Doppelaufgabe, die uns die Idee der Humanität stellt. Aus diesen beiden Hauptforderungen ergeben sich dann eine Anzahl Unterforderungen.

Wenn wir auf uns selbst erzieherisch einwirken wollen, so müssen wir zunächst versuchen, das Objekt unserer Erziehertätigkeit kennen zu lernen: uns selbst. Erst nach gründlicher Selbsterkenntnis können wir einerseits das Idealfeindliche in uns zu bekämpfen versuchen und andererseits das, was uns dem Persönlichkeitsideal näherbringt, pflegen und fördern. Wenn wir uns selbst erkennen wollen, müssen wir uns selbst beobachten. Wir müssen in die Stille gehen, in uns hineinschauen und danach trachten, uns selbst zu sehen wie wir wirklich sind, frei von jeder Hülle, frei von jenem Schein und jener Heuchelei, die uns das praktische Leben leider oft aufzwingt. Dabei gilt es sich zu hüten vor Selbstüberschätzung, aber wichtiger noch scheint mirs heute, sich zu hüten vor jenem Selbstpessimismus, der ohne Lebensfrische und Selbstvertrauen alles Gute in sich hinwegleugnet und sich damit einem entwickelungshemmenden Fatalismus hingibt. Zu solcher Selbsterkenntnis bedarf es großer

Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe, ja, einer gewissen Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst. — Aber das Insichhineinschauen genügt nicht. Immer wieder müssen wir die Ergebnisse unserer Beobachtung und unseres Nachdenkens nachprüfen an unserem realen Verhalten im praktischen Leben, denn dieses allein kann einen sicheren Prüfstein abgeben für die Ergebnisse unseres Nachdenkens über uns selbst. Auch das Vergleichen mit anderen und ihrem geistigen, sittlichen und religiösen Verhalten kann uns ein guter Maßstab sein für die Erkennung und Bewertung unserer eigenen Persönlichkeit. Zu dieser Vorarbeit der Selbsterziehung gehört auch die Ausbildung unseres Wissens und unseres Denkvermögens; denn in dem sokratischen „Wissen ist Tugend" liegt ein Stück tiefer Wahrheit verborgen. Selbstbeschauen und Selbsterkennen reichen aber nicht aus, wenn nicht im tiefsten Grunde unseres Wesens starke und wohlentwickelte Gefühle uns antreiben, auf Grund des Erkannten dem hohen Ziel der Selbsterziehung zuzustreben. Denn in letzter Linie sind es nicht schemenhafte Gedanken und abstrakte sittliche Prinzipien, sondern warmherzige lebensstarke Gefühle, aus denen all unsere Gedanken und Handlungen hervorfließen. Jene Gefühlskräfte sind das heilige Zentralfeuer unseres Lebens und sind die letzten Triebfedern unseres ganzen Seins und Werdens.

Von jenen Gefühlen scheint mir besonders wichtig jene Freude an allem Hohen und Edlen, jener Wille, jene Liebe zum Ideal, ohne welche gedankenhafte Erkenntnis des Ideals ein kraftloser Schemen bleibt. Dieser Wille zum Ideal, gleichgültig, ob er auf ein wissenschaftliches oder künstlerisches, oder auch ein soziales oder politisches Ideal hindrängt, bedarf der sorgsamsten Pflege. Die Vertiefung in die Gedankenwelt und das Leben unserer Geistesgroßen bietet hier eine Fundgrube wertvollster Anregungen. In der Pflege dieses Willens zum Ideal, überhaupt in der Schulung unserer Willenskräfte, liegt vielleicht die Hauptaufgabe der Selbsterziehung. Ein starker, sieghafter, aber durch Takt- und Feingefühl gebändigter und gemilderter Wille wurde daher mit Recht schon von jeher als einer der höchsten Persönlichkeitswerte bezeichnet. Kraftvolles, selbständiges Wollen preist auch Goethe z. B., wenn er sagt: „Des Menschen größtes Verdienst bleibt, daß er die Umstände so stark wie möglich bestimmt und sich möglichst wenig durch die Umstände bestimmen läßt". Ja, man kann den Goetheschen Gedanken

noch weiter verfolgen und sagen, daß die verdienstvollsten Menschen stets jene waren, denen es gelang, ihre Umgebung ihrer starken Individualität gemäß umzuformen. Diejenigen, welche mit der größten Anschmiegsamkeit und Feinfühligkeit für die Bedürfnisse ihrer Zeit die stärkste individuelle Gestaltungskraft verbanden, die Feinfühligsten und dabei doch Willensklarsten und Willensstärksten waren stets die größten Kulturgestalter.

Und nun zur zweiten Pflicht der Humanität: der Mitmenschenerziehung. — Nur wer selbst hochwertig ist, vermag auf andere in hochwertiger Weise einzuwirken. Darum ist Selbsterziehung die Voraussetzung der Mitmenschenerziehung. Zu der Pflicht der Selbsterziehung, Selbstbeobachtung, Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe, freien Denkens und Forschens, der Pflege der Intelligenz, des Willens und des Gefühls kommen für die Mitmenschenerziehung eine Reihe weiterer Pflichten hinzu. Auch hier gilt es zunächst, den zu Erziehenden eingehend zu beobachten, um sein Wesen zu erkennen. Das erfordert eine erhöhte Ausbildung von Beobachtungsgabe, Menschenkenntnis und psychologischen Scharfblick, denn nur dadurch ist die Gewähr gegeben, daß richtig beobachtet wird und daß aus richtigen Beobachtungen richtige Schlüsse gezogen werden, so daß die gewählten pädagogischen Maßnahmen zweckentsprechend ausfallen. Die Klarheit und Richtigkeit der psychologischen Erkenntnis des zu Erziehenden muß aber ergänzt werden durch ein großes Maß von Feinfühligkeit, von persönlichem Takt und von Menschenliebe. Nur durch liebevolles Sichversenken in die Eigenart des zu Erziehenden, durch Eingehen auf seine besonderen Anlagen, Interessen und Wünsche, wird sich uns sein Innerstes erschließen; und erst wenn wir den Schlüssel zu seinem Wesen haben, können wir ihn erzieherisch beeinflussen. Der andere wird gar rasch durch ein feines instinktives Sympathiegefühl herausspüren, ob wir menschliches Interesse an ihm haben, oder ob wir nur aus egoistischem Interesse seinem inneren Wesen näher zu treten suchen, und ob wir milde oder strenge Richter sind. Von diesem inneren Reichtum an jenem Gefühl echter Menschlichkeit und Güte, die nichts für sich selbst will, sonderen nur dem anderen zu *seinem* Ideale verhelfen will, zu dem, was *ihm* gerade lieb und teuer ist, von dieser feinsten Kraft hängt unsere Fähigkeit zur Mitmenschenerziehung ab. Diese Kraft ist eine Gabe, kann aber auch durch

Erziehung in hohem Maße entwickelt und gestärkt werden. Diese Menschenliebe schließt in sich die hohe Achtung vor jeder fremden Eigenart, die feste Überzeugung, daß es viele Wege zum Persönlichkeitsideal gibt, und daß jeder seinen eigenen Weg und sein eigenes Persönlichkeitsideal hat. Zur Betätigung nach dieser Richtung gehört viel Selbstverleugnung und Aufopferungsfähigkeit. In dieser Richtung liegt auch der wertvollste Gehalt und die eigentliche Quelle des Humanitätsgedankens; dies ist jene Seelenstimmung, die mehr ist als einfache Liebe, es ist jenes Gefühl, das man gewöhnlich mit H u m a n i t ä t bezeichnet, und das man mit einem schönen Wort des C o m e n i u s beschreiben kann als die Fähigkeit, „zu v e r s t e h e n, zu v e r g e b e n und l i e b zu sein". Also A c h t u n g v o r f r e m d e r E i g e n a r t ist eine der ersten Grundforderungen echter Menschlichkeit. Diese Forderung hat aber nicht nur einen idealistischen, sondern auch einen eminent praktischen Wert. Denn jeder wird nur dort am meisten leisten, wo seine stärksten Fähigkeiten, wo sein größtes Interesse und seine größte Liebe liegt, wo seine natürlichen Anlagen ihn hindrängen. Die menschliche Gesamtheit muß es daher als ihre vornehmste und wichtigste Aufgabe betrachten, eine solche Kultur-Organisation zu schaffen, welche allen Persönlichkeitskräften möglichst freie Entfaltungsmöglichkeit gewährt — soweit die Persönlichkeitskräfte nicht kulturfeindlich sind — unter Wahrung des durch das Gesamtheitsinteresse stets gebotenen äußeren Zwanges. In diesem Ausgleich zwischen dem Interesse des Individuums und der Gesamtheit liegt die schwierigste und wichtigste Aufgabe eines Menschheitserziehers, eines Kulturpolitikers. Stets muß die größtmöglichste Entfesselung der kulturproduktiven Kräfte der Individuen das Ziel aller Mitmenschenerziehung sein. — In einer höchstmöglichen Persönlichkeitsentfaltung liegt auch die größte Glücksmöglichkeit; denn „Volk und Knecht und Überwinder, sie gestehen zu jeder Zeit, höchstes Glück der Erdenkinder bleibt doch die Persönlichkeit".

Indem die Weltanschauung der Humanität diese beiden Kardinalpflichten der Selbstentwickelung und der Mitmenschenentwickelung aufstellt, indem sie den hohen Wert sowohl der individuellen wie der sozialen Seite des menschlichen Wesens betont, nimmt sie eine Mittelstellung ein zwischen extremem Individualismus und extremem Sozialismus. Sie gibt damit

zugleich — ich kann das hier nur andeuten — die philosophische Lösungsmöglichkeit für jenen großen ethischen Grundkonflikt, den der einzelne ethische Mensch Tag für Tag zu durchleben hat: den Konflikt zwischen Egoismus und Altruismus. Sie gibt diese Lösung mit der Forderung eines Maximums von Persönlichkeitskultur, soweit dies mit der höheren Forderung eines Maximums der gesamten Menschheitskultur vereinbar ist. Hier liegt aber nicht nur die Entscheidung über Egoismus und Altruismus, Individualismus und Sozialismus, sondern auch über die viel umstrittenen Gegensätze des Nationalismus und Internationalismus.

Dieselben Pflichten, die für Einzelpersönlichkeiten gelten, gelten auch für Volkspersönlichkeiten. Auch an ganze Nationen ergeht die Forderung — und das ist das nationale Element der Weltanschauung der Humanität — ihre Eigenart zu erkennen und zielbewußt zur Ausprägung zu bringen, in der Überzeugung, daß nicht ein kosmopolitischer Mischmasch zur höchsten Kulturentfaltung führt, sondern, daß eine Vielheit von eigenartigen Volkspersönlichkeiten ein ebenso notwendiges Ferment für die Weiterentwickelung der Weltkultur ist, wie das Vorhandensein möglichst ausgeprägter Einzelpersönlichkeiten die wichtigste Voraussetzung ist für eine hochwertige Volkskultur. Das ergibt für uns Deutsche im besonderen die Pflicht, unsere spezifisch deutschen Anlagen und Tugenden zu pflegen: unseren Sinn für Wissenschaftlichkeit, für Kunst, für persönlichen Mut und für Tatkraft, unsere Anpassungsfähigkeit an fremde Eigenart, unsere Fähigkeit zur Treue und Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit, Sittenstrenge und Gerechtigkeit, mit einem Wort, unsere Fähigkeit für echte Menschlichkeit, für Humanität. Es haben uns diese Eigenschaften zwar häufig den Beinamen des Träumers und Idealisten und des Gefühlspolitikers eingetragen, und es muß zugegeben werden, daß diese Charaktereigentümlichkeiten heute, wo nicht kulturpolitische, sondern machtpolitische Gesichtspunkte die Beziehungen der Einzelnen wie der Nationen beherrschen, häufig unzeitgemäß sind. Aber dennoch scheint mir in dieser hohen Befähigung des deutschen Nationalcharakters zur Humanität unser höchster Kulturwert und unsere schönste Zukunftshoffnung zu liegen. — Die Ausprägung der eigenen völkischen Individualität darf natürlich niemals zu engherzigem Chauvinismus führen;

auch das Verhältnis zwischen Nationen muß beherrscht werden durch die Achtung vor fremder nationaler Eigenart, durch das Gefühl der Humanität. Und das ernste und vorurteilsfreie Studium fremder Volkskulturen wird uns auch bei anderen Rassen zur Erkennung der ihnen eigentümlichen hohen Kulturwerte führen, und dadurch jene Achtung vor fremder Eigenart zu einer festen Überzeugung gestalten.

Wir sehen also, wie der grundlegende Gedanke der Humanität, daß der Mensch im Mittelpunkt unseres Denkens stehen müsse, und daß all unser Denken und Tun im Persönlichen, im rein Menschlichen wie in einem Brennpunkt zusammenströmen muß, eine reiche Zahl von Einzelforderungen und allgemeinen Gesichtspunkten ergibt, die geeignet sind, auf die wichtigsten geistigen, sittlichen, kulturellen und politischen Probleme ein wertvolles Licht zu werfen. Vieles Gegensätzliche strömt in der Idee der Humanität zu einer höheren Harmonie zusammen.

Meine Damen und Herren! Nachdem wir nun ein wenn auch nur skizzenhaftes Bild von den Grundzügen jenes Kulturideals der Humanität gewonnen haben, ergibt sich von selbst die Frage: Wie weit entspricht denn nun unsere heutige Kultur diesem Ideal? Die Antwort auf diese Frage könnten wir dadurch finden, daß wir untersuchen: Was tut unsere heutige Kultur zur Befriedigung jener oben angeführten elementaren Grundbedürfnisse unserer menschlichen Natur? Was tut sie zur Förderung unserer körperlichen Gesundheit, zur Befriedigung unseres Erkenntnisstrebens, zur Erfüllung unserer Sehnsucht nach Schönheit und ethischer Vollkommenheit? Durch eingehende Beantwortung dieser Einzelfragen könnten wir eine systematische Gesamtkritik unserer Kultur erhalten im Lichte jener oben aufgestellten Menschheitsziele. Wir wollen aber diesen Weg der Kritik nicht beschreiten, sondern auch hier, wie bei der vorhin versuchten Aufstellung eines Kulturideals, zunächst eine allgemeine prinzipielle Lösung der Frage nach den Fehlern unserer Kultur versuchen. Auf diese Fehlerkritik wollen wir uns hier beschränken.

Das was unserer heutigen deutschen Kultur ihr eigenartiges Gepräge verleiht, ist jener gewaltige Aufschwung auf wirtschaftlichem Gebiet. Eine solche Zeit wirtschaftlicher Blüte wird naturgemäß beherrscht vom wirtschaftlichen, materiellen Denken; ja man kann sagen, wir verdanken unsere heutige wirtschaftliche Machtstellung, unsere Erfolge auf allen materiellen Gebieten

nur dem Vorherrschen materiellen Denkens, dem oft blinden Gehorsam gegen wirtschaftliche Prinzipien, deren oberstes sich in der Grundfrage alles Wirtschaftens zusammenfassen läßt: Wie kann ich bei jeder menschlichen Produktionstätigkeit mit einem Minimum von Aufwand an Rohstoffen, Kapital und Arbeit, den drei Grundfaktoren jeder Produktion, ein Maximum an wirtschaftlichem Erfolg, von Sachgütererzeugung oder Geldgewinn erzielen? Das Vorherrschen dieses materiellen Gewinnprinzips, das sein Hauptstreben auf die Schaffung von Sachen, von Kleidung, Lebensmitteln, Maschinen, Häusern, Eisenbahnen, Schiffen usw. richtet, hat vielfach zur Folge, daß die kulturellen Wirkungen jener Wirtschaftsziele nicht genügend beachtet werden, daß wir jene Sachgüter als Selbstzwecke aller Produktionstätigkeit ansehen, und darüber den Menschen, um dessentwillen doch schließlich alles geschieht, aus den Augen verlieren. Erdrückt von der Fülle der wirtschaftlichen Wunder, vergessen wir über den immer komplizierter werdenden Mitteln der Kultur ihren eigentlichen Endzweck, der in der Höherbildung und Beglückung des Menschen liegt. Es ist die Vorherrschaft sachzentrischen Denkens an Stelle des menschzentrischen Denkens, welche jene große allgemeine Schwerpunktsverschiebung in unserer Welt- und Lebensauffassung hervorbringt, die uns aus dem seelischen Gleichgewicht zu bringen droht.

Dieses fast ausschließlich auf die Erzeugung von Sachgüterwerten gerichtete wirtschaftliche oder ökonomische Prinzip hat, wie alles rein Sachliche, etwas Kaltes, Hartes, Unpersönliches, ja geradezu Unbarmherziges. Unter dem Druck einer derartigen Denkweise sinkt der Mensch selbst herab zur Sache, zu einem bloßen Mittel zur Erreichung konkreter oder abstrakter sachlicher Zwecke. Damit liegt auf unserer Kultur der Fluch, der auf allem lastet, das gegen das Kantsche Sittengesetz verstößt: Man soll niemals einen Menschen als Mittel zu einem Zwecke, und zu allerletzt als Mittel zur Erreichung eines unpersönlichen sachlichen Erfolges benutzen.

Das Vorherrschen dieser materialistischen Denkart ist heute so stark, daß nur derjenige, der sich dieser die Masse beherrschenden Denkrichtung unterwirft, existenzfähig ist. Der einzelne wird in unserer heutigen Kultur fast nur bewertet nach dem Maße seiner Fähigkeit, Sachwerte zu produzieren; der Wert als

Mensch, als Charakter, als Persönlichkeit wird nicht beachtet. Das führt dazu, daß unsere ganze Erziehung zugeschnitten wird auf bloßen Broterwerb, denn nur diese Fähigkeit wird bezahlt. Dies hat weiter die übermäßige Betonung der Intellektbildung gegenüber der Gefühls- und der Charakterbildung zur Folge. Denn wer hat es nicht schon an sich selbst erfahren, daß in dem starken Strome materialistischen Denkens ideale Gedanken und Gefühle meist nur ein gefährlicher Ballast sind, der denjenigen zu Boden zieht, der diese Gedanken und Gefühle in lebendige Tat umsetzen und sich dem terroristischen Druck jener materialistischen Denkweise entziehen möchte. „Ideologen", „Narren", „Phantasten", „gute Kerle", nennt der „lebenserfahrene" Erwachsene mit einem mitleidigen Lächeln jene Menschen, welche die Ideale, die ihnen diese selben Erwachsenen in der Kindheit eingeprägt haben, gerne als reife Menschen l e b e n möchten. Gegen jenen Alpdruck materialistischen Denkens sind die Besten machtlos; sie werden unbarmherzig proletarisiert, wenn sie sich der allgemeinen Geistesströmung nicht durch einen inneren Kompromiß anzupassen verstehen. Das führt gerade die besseren Naturen häufig zu äußerst demoralisierend wirkenden inneren geistig-sittlichen Disharmonien.

In dieser Vernachlässigung wichtiger Geistes- und Gefühlsbedürfnisse sehe ich, im vollen Einverständnis mit den wertvollen Ausführungen, die D i e d e r i c h B i s c h o f f vor kurzem in der Hauptversammlung der Comenius-Gesellschaft gab (siehe Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1908, 1), eine der Hauptursachen dafür, daß wir jene allgemeine Unzufriedenheit mit den bestehenden Kulturzuständen haben, die wir unter dem unbestimmten Ausdruck „soziale Krankheit" oder „soziale Frage" zusammenzufassen pflegen. Man kann diese Anschauung in hohem Maße aufrecht erhalten, ohne daß man den grundlegenden Wert des materiellen Wohlbefindens für die geistig-sittliche Zufriedenheit unterschätzt. Ja, es erscheint überaus fruchtbar, sich im Gegensatz zu der verbreiteten materialistischen Auffassung von Glück und Kulturfortschritt einmal in diese i d e a l i s t i s c h e zu vertiefen. Und wie uns oben die Grunderkenntnis, daß der M e n s c h im Zentrum unseres Denkens und Strebens stehen müsse, hinaufführte zu der Höhe der Erkenntnis jenes Menschheitszieles der Humanität, so wird die Beobachtung, daß in unserer heutigen Kultur die S a c h e n ,

das **M a t e r i e l l e** an Stelle des Menschen vielfach im Mittelpunkt stehen, uns hinunterführen in die Tiefen der Erkenntnis unserer sozialen Krankheiten. Wir denken sachzentrisch und sollten menschzentrisch denken.

An einigen typischen Erscheinungen unseres wirtschaftlichen, sozialen und wissenschaftlichen Lebens wollen wir diese Grunderkenntnis etwas näher verfolgen. Zu jenen charakteristischen Wirtschaftstatsachen muß man zählen: Maschinenarbeit, zunehmende Arbeitsteilung und Spezialisierung, die Tendenz zur Ausbildung von Großbetrieben, die großartige Entwickelung des modernen Verkehrs und die Tatsache scharfer Konkurrenz aller Nationen auf dem Weltmarkt. — Die Maschinenarbeit und die von ihr begünstigte, ja, geradezu herausgeforderte Ausbildung der Arbeitsteilung und Spezialisierung hat zur Folge, daß die berufliche Tätigkeit großer Massen unserer Bevölkerung einseitiger und mechanischer geworden ist. Es fehlt deshalb oft jenes befriedigende innere Verhältnis zur Arbeit. Der Dreher an seiner Schraubendrehbank erarbeitet z. B. Tag für Tag nur jene kleinen unscheinbaren Maschinenteile; niemals sieht er vor sich ein größeres selbstgeschaffenes Werk, und es entgeht ihm dadurch jenes wertvolle Gefühl der Zufriedenheit, das uns das Anschauen unserer Hände Arbeit gewährt. Seine Arbeit verschwindet vollständig in der großen Lokomotive oder Maschine die er nachher vielleicht fertig vor sich sieht; all sein Tun erscheint ihm dadurch ebenfalls verschwindend klein, unbedeutend, wertlos — — — und damit auch oft sein Leben. Die leichte Erlernbarkeit seiner einseitigen Tätigkeit macht seine Arbeitskraft leichter ersetzbar und steigert dadurch die Neigung des Arbeitgebers, ihn als wertlose Nummer in der großen Produktionsmaschine zu betrachten und ihn bei irgend einer Gelegenheit durch eine bessere oder billigere Arbeitskraft zu ersetzen. Erhöht wird diese Neigung durch den Mangel an persönlichem Kontakt zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, der die naturgemäße Folge der Entwickelung zum Großbetrieb und des unpersönlichen Charakters ist, den z. B. die Leitung der häufigsten Organisationsform des Großbetriebes, einer Aktien-Gesellschaft hat. Auch der Arbeiter selbst neigt sehr zum Wechsel der Arbeitsstätte, die ihm, im Gegensatz zu früheren patriarchialischen Verhältnissen, nur Brotstätte ist, weil durch die große Entwickelung des Verkehrs der Absatzmarkt für seine

„Ware“ Arbeitskraft sich bedeutend erweitert hat. Das sich hieraus ergebende häufige Wechseln der Wohnstätte bringt etwas Nomadenhaftes, Friedloses in unser Leben; die fortwährende Existenzunsicherheit wirkt beunruhigend, und es kann sich wegen des häufigen Wechsels nur selten noch jenes wohltuende, innere Ruhe und Kraft gewährende Heimatsgefühl entwickeln, das sich nur bei längerem Verwachsensein mit unserer Stellung, mit unserer Scholle und beim längeren Zusammenleben mit denselben Persönlichkeiten herausbilden kann. Wir werden allzuoft herausgerissen aus Umgebungen, in denen wir eben angefangen haben, uns wohl und heimisch zu fühlen, aus Freundschafts- und Familienbeziehungen. Auch die allgemeine Arbeitsüberlastung, deren letzte Ursache in jener erbitterten Weltmarktkonkurrenz der Nationen zu suchen ist, und die gesteigert wird durch die Arbeitssuggestion unserer Umgebung, führt zur Vernachlässigung von geistigen, von Gefühls- und Gemütsbedürfnissen. Das sind alles wichtige Quellen jener unbehaglichen Kulturstimmung, die wir als soziale Frage zu bezeichnen pflegen. Die Hast und Präzision des modernen Verkehrs mit seinem Sekundenhetzen macht uns nervös und innerlich friedlos, und diese Nervosität droht auch bereits den letzten stillen Winkel unserer Kultur, die Familie, zu zersetzen. Welcher Vater hat heute noch Zeit, sich eingehend der Erziehung seiner Kinder zu widmen und ihrer persönlichen Eigenart gerecht zu werden? Wieviel Mangel an gegenseitigem Verstehen hat dies gerade in der gegenwärtigen Generation zur Folge, und welche Klüfte gähnen infolge dessen gerade heute zwischen der alten Generation und der jungen? Darunter hat unsere heutige Jugend in hohem Maße zu leiden, denn sie ist der Träger ganz neuer Gedanken und Hoffnungen; und sie wird unter diesem ungenügenden Verstehen immer leiden, solange sie an der Wende des Lebens, beim Eintritt ins reife Mannesalter, erleben muß, wie alles das als fast wertloser und schädlicher Ballast erscheint, was ihr in der Jugend als höchster und edelster Lebenswert vorgeschwebt hat. Diese inneren Widersprüche, diese Ideallosigkeit unserer heutigen materialistischen Kultur ist gleichfalls ein wichtiger Quell jener allgemeinen seelischen Unzufriedenheit. Die Selbstmordstatistiken geben hierzu manchen traurigen Beleg.

Nicht nur das wirtschaftliche, auch das naturwissenschaftliche Denken unserer Zeit hat diese Entwickelung einer sachzentrischen Lebensauffassung begünstigt; das müssen wir selbst als große

Freunde der freien naturwissenschaftlichen Forschung zugestehen. Die naturwissenschaftliche und besonders die kosmisch-astronomische Weltbetrachtung, die Mensch und Erde aus dem Mittelpunkt der Welt warf, hat in vieler Hinsicht beigetragen zur Entwertung unserer höchsten Menschen- und Lebenswerte und zur Ausbreitung jener pessimistischen, kulturmüden Auffassung von der Wertlosigkeit des menschlichen Daseins. Für diese Denkweise ist der Mensch nur ein verschwindendes Staubkörnchen im unermeßlichen Heer der Riesengestirne, und jener göttliche Funke im Menschen, die Seele, droht unter dem Seziermesser unserer Seelenanatomen, der Psycho-Physiologen, zu einer bloßen Kraftäußerung der Materie zu zerflattern, und damit droht zugleich das letzte Bollwerk der zentralen Ausnahmestellung des Menschen in der Natur zu fallen. Auch unser sittliches Freiheitsbewußtsein wird bekämpft durch die philosophische Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens; als hilflose Sklaven zappeln wir an der großen Kette der Kausalität und sind weiter nichts als komplizierte Mechanismen, getrieben durch materielle Notwendigkeiten. Kein Wunder, daß viele hingeführt werden zu resigniertem Fatalismus.

Noch weiter, immer weiter ließen sich die Gefahren, dieses kühlen, sachlichen unpersönlichen Denkens verfolgen. Auch im sozialen Leben, überall da, wo die Sachen und Begriffe Partei, Konfession, Klasse, Beruf, Firma, Gesellschaft, Gesetzesbuchstabe usw. zu Tyrannen werden über das rein Menschliche. Aber ich muß mich mit dieser skizzenhaften Betrachtung aller dieser Erscheinungen begnügen. Sie sind es, die in ihrer Gesamtheit dazu beitragen, jene unbehagliche Kulturatmosphäre zu erzeugen, die wir als soziale Krankheit bezeichnen, und die unsere heutige Kultur weit entfernt erscheinen lassen von jenem Panideal der Humanität, das im Menschen, im Persönlichen, des Lebens Wert und Sinn und Endzweck sieht. Wir leiden alle unter dieser Kultur, mehr als wir gewöhnlich zugeben — heimlich. Wir alle haben unter dem Druck dieses sachzentrischen Denkens von unseren besten und feinsten Empfindungen opfern müssen, um wenigstens einiges Wertvolle hindurchzuretten im Kampf mit gegenstrebenden Mächten. Wieviel inneres Leiden, wieviel Opfer an edelsten Hoffnungen, wieviel innere Disharmonie und heimliches seelisches Verzweifeln hat dies alles zur Folge! Von diesen inneren Erlebnissen, die oft weit bestimmender auf den Gang

unserer Kultur einwirken als alle Tagesereignisse, berichten die Zeitungen nichts, darüber gibt es nur eine schlechte und sehr traurige Statistik.

Es fehlt uns — das beweist besonders das starke Vorherrschen materialistischer Geschichtsauffassung — vielfach der Blick für den eminenten Realwert, den diese idealen Dinge besitzen. Und dabei könnte doch ein einziger aufmerksamer Blick in die Annalen der Kulturgeschichte — man denke an die Reformation und an die französische Revolution — oder auch nur in die Lebensgeschichte eines einzigen bedeutenden Mannes lehren, daß die größten Menschheitsbewegungen durch derartige geistig-seelische Bedürfnisse aufgelöst wurden, und daß gerade für die besten und produktivsten Geister unserer Kultur diese Idealwerte oft weit wichtiger waren für ihre kulturelle Leistungsfähigkeit als Butter und Brot!

Meine Damen und Herren! Nachdem wir nun mit Hilfe unseres Kulturideals ein Urteil über die heutige Menschheitsorganisation gewonnen haben, gilt es an dritter Stelle nach den Mitteln Umschau zu halten, welche zur Beseitigung der Fehler an unserem sozialen Organismus geeignet erscheinen, und durch welche wir jenem hohen Kulturziel der Humanität näherstreben können.

Da muß von vornherein die Anschauung derer bekämpft werden, welche zur Heilung der sozialen Schäden das Radikalmittel anwenden wollen, entweder, wie die Sozialdemokratie, alle jene Gestaltungen unseres Wirtschaftslebens, an die sich vorwiegend jene Mängel anheften, kurzer Hand zu beseitigen und durch eine ganz neue Gesellschaftsordnung zu ersetzen, oder, wie kirchlich reaktionäre Mächte, alle jene Ergebnisse der freien wissenschaftlichen Forschung zu negieren und zu unterdrücken. Wollte man Maschine, Arbeitsteilung, Großbetrieb, große Verkehrsentwickelung, Naturwissenschaften und jene sozialen und wirtschaftlichen Organisationsformen, wie sie uns in Partei, Klasse, einzelner Firma usw. entgegentreten, mit einem Male beseitigen, so hieße das, das Kind mit dem Bade ausschütten. Ebenso wie beispielsweise kein einsichtiger Mensch wünschen wird, die Eisenbahnen abzuschaffen, weil jährlich einige Tausende durch diese Einrichtung verletzt werden, oder weil die technische Ausbildung des Betriebes und vielleicht auch die soziale Stellung der Eisenbahnarbeiter mancherlei Unvollkommenheiten aufweist, ebenso falsch wäre es, jene alten Formen unseres wirtschaftlichen, sozialen

und politischen Lebens zerschlagen zu wollen, um gänzlich neue an ihre Stelle zu setzen. Im Gegenteil, es stellen diese Formen des wirtschaftlichen Lebens Vervollkommnungen dar, die auch einen hohen kulturellen Wert besitzen, ja, die geradezu berufen erscheinen, zur Besserung jener sozialen Schäden beizutragen.

So hat der Großbetrieb durch seine ökonomische Verwertung der Arbeitskräfte erst die Anregung gegeben und die Mittel freigemacht zur Durchführung jener großzügigen sozialen Reformen, die wir in der Invaliditäts- und Altersversicherung, im Krankenkassenwesen und den Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen vor uns sehen, und die geeignet sind, den Ausgleich der unser geistiges und politisches Leben beherrschenden Bildungs- und Klassengegensätze zu fördern. Ebenso erweckt die Maschine und die Arbeitsteilung die Hoffnung auf Herabsetzung der Arbeitszeit bei gleicher Wirtschaftsleistung, und auf Entlastung von Geist und Gemüt tötender mechanischer Tätigkeit; und jene großartige Entwickelung unserer Verkehrsmittel, Eisenbahnen, Post, Telegraph, Luftschiffe usw. ist die reale Grundlage unserer Zuversicht, daß die Gegensätze zwischen den Einzelstaaten und Nationen sich immer mehr mildern werden, daß das Einheitsbewußtsein der gesamten Menschheit steigen wird, und wir uns alle einmal brüderlich zusammenfinden werden in jener großen Völkerfamilie, die einmütig zusammen arbeitet am Ausbau edlen und glücklichen Menschentums, ohne daß unter dieser Völkerverbrüderung die Erhaltung und Ausprägung der nationalen Volkspersönlichkeiten zu leiden braucht.

Weiter: Alle jene Wunder des Verkehrs und der Naturwissenschaften sind sie es nicht, die dem Menschen erst den Stempel seiner Größe und Gottähnlichkeit aufdrücken, indem sie ihn zum Herren über Zeit und Raum und Naturkräfte machen und dadurch eine teilweise Erfüllung sind jenes göttlichen Gebots, daß wir Ebenbilder werden sollen seiner Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit? Auch jene kosmische Weltbetrachtung, die den Menschen so klein und bescheiden erscheinen läßt, enthüllt doch wieder des Menschen ganze Größe, indem das kleine menschliche Gehirn imstande ist, wie in einem Brennpunkt, das Weltbild des Alls in sich zu fassen, vom Kleinsten bis zum Größten, vom Spiel der Atome bis zum mathematisch-rythmischen Tanz der Gestirne.

Es gilt also nicht, die alten Kulturformen zu zerstören und zu erneuern, sondern wir müssen sie nur dienstbar machen der Vervollkommnung des Menschen und der Stärkung des Bewußtseins seines Wertes und seiner Würde. Aber die Erhaltung und Ausgestaltung dieser alten Gebilde gestattet nur eine langsame Besserung der sozialen Verhältnisse; deshalb müssen wir besonders jenen Mitteln unsere Aufmerksamkeit zuwenden, welche unmittelbarer und rascher auf die Heilung der sozialen Übel ausgehen.

Da eröffnet sich denn das weite Arbeitsfeld derjenigen Bestrebungen, die wir unter Volksbildung und Volkserziehung zusammenzufassen pflegen.

Als erste und grundlegende Pionieraufgabe dieser Volkserziehertätigkeit muß nach allem Bisherigen die Ausbreitung jener Lehre gelten, welche als Weltanschauung der Humanität und Toleranz die geistige Grundlage abgibt für ausgleichende, Altes und Neues versöhnende volkserzieherische Tätigkeit. Durchdringung aller wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse mit menschzentrischem Denken, mit einem Wort Humanisierung der Menschheit, muß das nächste und allgemeinste Ziel der Volkserziehung sein. Dazu wird bloßes Predigen dieser Weltanschauuung natürlich nicht hinreichen, sondern es muß danach getrachtet werden, wie dies Herr Direktor Bischoff s. Zt. mit Recht hervorgehoben hat, einen gewissen Zwang nach dieser Richtung hin auszuüben. Es muß sich einerseits die öffentliche Meinung kraftvoll dieser Gedankengänge annehmen und muß mit ihrer ganzen Wucht den einzelnen in diesem Sinne beeinflussen; es müssen andererseits die Führenden in Handel und Industrie mitwirken durch persönliches Beispiel und dadurch, daß bei der Wahl von Angestellten nicht nur auf fachliche Tüchtigkeit für den großen Produktionsmechanismus gesehen wird, sondern daß auch Charakter und Persönlichkeit, d. h. der Wert als Mensch mit in die Wagschale gelegt wird. Auf diese Weise muß das egoistische Interesse des Einzelnen gewissermaßen gezwungen werden Vorspann zu leisten zur Einführung humanistischer Denkweise. Es würde damit zugleich ein versöhnender Schimmer auch über diesen vielgeschmähten Egoismus fallen.

Bei dieser allgemeinen geistigen Gesinnungsreform dürfen wir aber nicht stehen bleiben, sondern müssen ernstlich an die praktische volkserzieherische Kleinarbeit herantreten, die un-

mittelbar auf die Heilung der sozialen Schäden hinwirkt, indem sie jenen heute stiefmütterlich vernachlässigten Bedürfnissen des Geistes, des Gemütes, des Charakters und der Persönlichkeit im einzelnen Befriedigung verschafft und besonders an dem Ausgleich der unser Volksleben zerklüftenden Bildungsgegensätze arbeitet. Nach dieser Richtung wirken z. B. Volkshochschulkurse und Volksbibliotheken durch Wort und Schrift. Volksheime, Studentenheime, Arbeiterheime, Arbeiterunterrichtskurse erstreben ähnliches und suchen zugleich jene dringend notwendige Reform des Erholungslebens durch innerlich befriedigende Feierstundenarbeit zu fördern. Auch Volksbildungsabende und Volkskunstabende, die im gemeinschaftlichen künstlerischen Genießen Hoch und Niedrig, Arm und Reich vereinen, sind wertvolle Mittel der sozialen Reformtätigkeit.

Den tiefgreifendsten Einfluß versprechen naturgemäß alle jene Maßnahmen, welche schon in der Jugend auf die breiten Massen des Volkes einzuwirken suchen und in den Reformbestrebungen auf dem Gebiete des Erziehungswesens zum Ausdruck kommen. Dazu gehört in erster Linie die Schaffung einer gleichmäßigen nationalen Bildung auf der Grundlage der allgemeinen Volksschule, aus der sich die verschiedenen höheren Schulgattungen herauszweigen sollen, und die dem gleichen Anrecht aller Stände auf die Zugänglichkeit zu den höchsten Bildungsmitteln gerecht werden soll. Zugleich ist die Ausgestaltung unserer heutigen Schulen in wahre „Erziehungsschulen“ zu fordern, die nicht nur gedächtnismäßiges Wissen und mechanische Handfertigkeiten übermitteln, sondern ihr Hauptaugenmerk richten auf Erziehung zu körperlicher Tüchtigkeit und auf die Ausbildung von Gemüt, Willen und Charakter. — In dieser Kleinarbeit der Volkserziehung mit dem Ziel der allgemeinen Humanisierung der Menschheit liegen die wichtigsten Mittel zur Lösung der sozialen Frage.

Ich muß mich in der Schilderung der praktischen Mittel der Volkserziehung leider kurz fassen, denn die Zeit ist schon weit vorgeschritten. Ich kann Ihnen also auch nicht mehr schildern, mit welchen Widerständen anfangs die Comenius-Gesellschaft, die alle diese Bestrebungen zentral in sich zusammenfaßt, zu kämpfen hatte, um Verständnis für derartige Volkserziehungsfragen zu wecken. Welche Schwierigkeiten es beispielsweise machte, ehe es gelang, den Gedanken der Volkshochschulkurse

[illegible]

[illegible] Durch-
[illegible] Ver-
[illegible] mit einem Wort
[illegible] muß das nächste
[illegible] sein. Dazu wird bloßes
[illegible] nicht hinreichen,
[illegible] werden, wie dies Herr Direktor
[illegible] hervorgehoben hat, einen gewissen
[illegible] auszuüben. Es muß sich einer-
[illegible] kraftvoll dieser Gedankengänge
[illegible] ganzen Wucht den einzelnen in
[illegible] müssen andererseits die Führenden
[illegible] mitwirken durch persönliches Beispiel
[illegible] Wahl von Angestellten nicht nur auf
[illegible] für den großen Produktionsmechanismus
[illegible] sondern daß auch Charakter und Persönlichkeit
[illegible] Mensch mit in die Wagschale gelegt [illegible]
[illegible] muß das egoistische Interesse des Einze[illegible]
[illegible] gezwungen werden Vorspann zu leister[illegible]
[illegible] Denkweise. Es würde dar[illegible]
[illegible] Schimmer auch über diesen vie[illegible]
fallen.

Bei dieser allgemeinen geistige[illegible]
wir aber nicht stehen bleiben, son[illegible]
praktische volkserzieherische Kle[illegible]

unmittelbar [illegible]

[illegible] wertvolle Mittel der [illegible].

[illegible] naturgemäß alle jene [illegible] auf die breiten Massen [illegible] in den Reform-[illegible] zum Ausdruck kommen. [illegible] die Schaffung einer [illegible] Grundlage der allgemeinen [illegible] die verschiedenen höheren [illegible] und die dem gleichen [illegible] zu den höchsten [illegible]. Zugleich ist die [illegible] wahre „Erziehungs[illegible] [illegible] gedächtnismäßiges Wiss[illegible] [illegible] übermitteln, sondern [illegible] Erziehung zu körperlicher [illegible] und auf die Ausbildung von Gemüt, Willen und Chara[illegible] [illegible] Volkserziehung mit dem Ziel [illegible] Humanisierung der Menschheit liegen die [illegible] zur Lösung der sozialen Frage.

Ich [illegible] in der Schilderung der [illegible] leider kurz fassen, [illegible]. Ich kann [illegible]

[illegible] und [illegible]hts- [illegible]ltet.

und der Volksbibliotheken zum Durchbruch zu verhelfen, Gedanken, die jetzt ihren Siegeszug durch ganz Deutschland halten, wo fast jedes größere Bildungszentrum Volkshochschulkurse und Volksbildungsbestrebungen kennt, und wo die Volksbibliothek ihren Einzug auch in die kleinste Landstadt und in die Dörfer hält. — Ich muß bezüglich eingehender Kenntnisnahme auf die Flugschriften unserer Gesellschaft verweisen, die unsere Geschäftsstelle auf Wunsch gerne kostenlos zur Verfügung stellt.

Zum Schlusse möchte ich aber noch einmal zusammenfassen, was mir als das Wesentlichste von allen Gedankengängen des heutigen Abends erscheint. Die wichtigste Erkenntnis scheint mir die, daß unsere heutige Kultur sich in einer Verirrung bewegt, indem sie Sachen statt den Menschen in das Zentrum ihres Denkens stellt. In der Ausbreitung dieser Selbsterkenntnis unserer Kultur besteht die nächstliegende und notwendige Aufklärungsarbeit aller Freunde der Weltanschauung der Humanität. Diese Erkenntnis von dem prinzipiellen Fehler unserer Kultur und seiner Folgen muß zunächst den breitesten Volksschichten zum Bewußtsein gebracht werden. Das wird praktisch am besten in der Weise geschehen, daß irgendwelche Einrichtungen und Fragen des wirtschaftlichen, sozialen, politischen, wissenschaftlichen und philosophischen Lebens unter dem Gesichtspunkt jenes Panideals der Humanität einer strengen und ernsten Kritik unterzogen werden. Dieses Ideal der Humanität und Toleranz wird uns, wenn wir in seine Tiefen eingedrungen sind, wenn wir versucht haben, es zu leben, jenen festen geistigen Standpunkt geben, der die Voraussetzung jeder Kritik ist.

Dieses Ideal wird sich als ein ausgezeichneter Wertmaßstab erweisen bei allen kritischen Wertungsversuchen, in allen Fragen, vom kleinsten und intimsten seelischen Konflikt des einzelnen Menschen bis hinauf zur größten internationalen Abmachung auf kulturellem Gebiet. Wir brauchen also in erster Linie Kulturkritiker.

Bei der Kritik, beim Erkennen und Werten, darf man aber nicht stehen bleiben. Jede Kritik hat nur Wert als Antrieb zur Tat. In zweiter Linie wird es also nötig sein, daß sich Männer finden, die zielbewußt, durchdrungen von dem Ewigkeitswert des Humanitätsgedankens, auf Zustände hinarbeiten, welche jenem Ideal möglichst nahekommen. Dazu brauchen wir zu-

nächst Erzieher zu dem Persönlichkeitsideal der Humanität. Hier liegt ein unabsehbares Arbeitsfeld für jeden Pädagogen, nicht nur für den im Gewande des Lehrers, sondern für jeden, der in Presse, Verein, Gesellschaft oder als Einzelmensch imstande ist, auf andere persönlich einzuwirken.

Aber dann brauchen wir drittens Männer, die unter noch weiteren Gesichtspunkten als der Erzieher von kleineren Gruppen von Individuen mit der Weitschau auf jene sozialen und politischen Menschheitsziele erzieherische Arbeit treiben. Wir brauchen also neben Persönlichkeitserziehern Volks- und Menschheitserzieher. Dazu sind in erster Linie unsere Politiker berufen. Sie sind die Männer der Tat, die in der Lage sind, am nachdrücklichsten auf die breiteren Volksmassen einzuwirken und auch internationalen Zielen nachzugehen. Unter diesen Politikern braucht unsere Zeit daher nach allen unseren Betrachtungen nicht sachzentrisch denkende Wirtschaftspolitiker, sondern menschzentrisch denkende Kulturpolitiker, natürlich mit tiefgründigen volkswirtschaftlichen Einsichten, damit den Kulturbestrebungen die reale Basis nicht fehle. Dazu muß, um mit einem schönen Worte Ibsens zu sprechen: „Ein adeliges Element in unser Staatsleben, in unsere Regierung, in unsere Volksvertretung und in unsere Presse kommen. Ich denke natürlich nicht an den Adel der Geburt und auch nicht an den Adel der Wissenschaft, ja, nicht einmal an den Adel des Genies und der Begabung, sondern an den Adel des Charakters, an den Adel des Willens und der Gesinnung." Kulturkritiker und Kulturpolitiker, diese allein vermögen mitzuarbeiten an der Erlösung unserer Zeit.

In dieser menschzentrischen Welt- und Lebensauffassung scheinen mir auch jene Gedankengänge gegeben zu sein, welche geeignet sind, eine Brücke zu schlagen von Mensch zu Mensch, von Partei zu Partei, von Bildungsschicht zu Bildungsschicht, von Konfession zu Konfession, von Religion zu Religion, von Volk zu Volk. Und deshalb — ich möchte das ausdrücklich betonen — wende ich mich mit meinem heutigen Vortrage an alle politischen Parteien und an alle Konfessionen ohne Ausnahme, soweit sie wahrhaften Kulturfortschritt anstreben, und ich habe deshalb auch konfessionelle und parteipolitische Gesichtspunkte nach Möglichkeit aus meinem Vortrage ausgeschaltet.

Denn es lag mir daran, die gemeinsamen Gesichtspunkte zu betonen. Es ist nun Sache der einzelnen Parteien und Konfessionen, zu untersuchen, wie weit ihr Sonderprogramm mit diesem Menschheitsprogramm in Einklang steht, und wie weit sie aus dieser Gedankenwelt, die ein weites Feld gemeinsamen Denkens und Handelns eröffnet, praktische Konsequenzen ziehen wollen. Es muß sich zeigen, ob die Politiker unserer Zeit ein Ohr haben für das Rauschen im deutschen Geisteswald, und ob sie die Stimmen verstehen, die nach neuen Idealen, nach einer Weltanschauung und nach sozial-pädagogischen Reformen rufen, und welche Wichtigkeit sie infolgedessen Weltanschauungs- und Volkserziehungsfragen beizulegen gedenken. Jedenfalls ist es meine feste Überzeugung, daß in dieser Gedankenwelt mit ihrer Aufforderung zu versöhnender Arbeit an gemeinsamen Kulturzielen die einzige Möglichkeit zum Ausgleich unserer sozialen und politischen Gegensätze liegt, durch Schaffung einer großen Gesinnungsgemeinschaft.

Und wie einst vor 350 Jahren eine neue große Kulturepoche anbrach, an dem Tage, wo Copernikus die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt warf und uns auf die Sonne als den wahren Dreh- und Angelpunkt des Weltsystems hinwies, so wird wiederum eine neue große Menschheitsepoche anbrechen mit dem Augenblick, wo wir den eigentlichen lebendigen Dreh- und Angelpunkt unserer Kultur wiederfinden, wo wir die Sachen und das Materielle aus dem Mittelpunkt unserer Weltanschauung herauswerfen und durch das Allideal der Humanität den Menschen zur Zentralsonne all unseres Denkens und Handelns machen.

DIE UNIVERSITÄT JENA IN IHRER BEDEUTUNG FÜR DIE GEISTESGESCHICHTE

Von

Ludwig Keller

Das Jubiläum, das die Universität Jena vor kurzem gefeiert hat, hat die Blicke weitester Kreise auf diese Hochschule gelenkt und manchem zum Nachdenken über deren geschichtliche Bedeutung angeregt, der sonst geneigt ist, historische Betrachtungen den Fachleuten zu überlassen. Bücher, die den Entwickelungsgang der Hochschule darstellen, sind veröffentlicht und gelesen worden, und auch die, die durch keinerlei Band persönlicher Beziehungen oder Erinnerungen mit Jena verknüpft sind, haben gern mit ihren Gedanken eine Zeit lang in dem schönen Thüringerlande geweilt und an den Jenaer Festtagen Anteil genommen.

An dieser Stelle haben wir besondere Veranlassung, der Universität Jena zu gedenken; denn außer der Universität Halle hat seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts keine deutsche Hochschule die Entwickelung der Geistesgeschichte im Sinne der Humanität so tief und so nachhaltig beeinflußt, wie Jena. Und wenn hier weiter nichts geschehen wäre, als die Besiegelung des dauernden Freundschaftsbundes zwischen Goethe und Schiller, zu der Goethes Besuch in der naturforschenden Gesellschaft zu Jena im Juli 1794 der äußere Anlaß wurde, jenes Bundes, der über das Grab beider Männer hinaus die Geistesentwickelung der Menschheit bis heute so tief beeinflußt hat und weiter beeinflussen wird. Aber wie viel Wichtiges und Großes ist hier gerade in der Zeit des deutschen Neuhumanismus nicht sonst noch geschaffen und geleistet worden! „Das Losungswort der Geister und das Element aller Bildung“ — so sagt Ernst Borkowsky in seinem vortrefflichen Buche „Das alte Jena und seine Universität“ (verlegt bei Eugen Diederichs 1908) — „wird in jenen Tagen wieder die Humanität“, und wieviel hervorragende Köpfe haben nicht seit den Tagen, wo Reinhold und Fichte und andere Mit-

glieder und Führer der „Brüderschaft der Humanität" das Banner dieser Weltanschauung entfalteten, unter dem Schutze einer weisen Staatsverwaltung für die „Erziehung des Menschengeschlechts" gewirkt. Dies uralte und doch immer wieder neue Lebensideal hatte damals in Kant einen großen Theoretiker gefunden, und gerade innerhalb des erwähnten Bundes der Humanität lebten und wirkten die Anhänger dieses Ideals, die an allen Orten, wo in verwandten Geistern ein Resonanzboden vorhanden war, eine gewaltige Bewegung entfachten. Zu diesen Orten gehörte Jena. Seit länger als hundert Jahren hatten hier Männer, deren Namen später durch den helleren Schein größerer Namen in den Schatten gestellt worden sind, den Boden gepflügt und vorbereitet, auf dem die Saat, die die letzteren ausstreuten, Wurzel schlagen konnte. Man pflegt heute zu oft zu übersehen, daß große Männer doch nicht bloß durch sich allein groß werden, daß sie vielmehr einer Umgebung oder, wenn man will, eines Milieus bedürfen, das ihnen eine freie Entfaltung ihrer Kräfte ermöglicht; an hundert anderen Orten Deutschlands, selbst an solchen, in denen eine einsichtige Regierung bedeutenden Männern Schutz und Sicherheit geboten hätte, würden die besten Köpfe durch den Widerstand einer feindseligen Umgebung in ihrer Entwickelung behindert worden sein.

Die Richtigkeit des Satzes, daß auch starke geistige Organisationen dauernd nur in dem Boden gedeihen, der ihnen Keimfähigkeit und gesunde Nahrung sichert, wird durch Jena und seine Geschichte bestätigt, und zwar auch durch den neuen Bund, der mit der Begründung der Zeitschrift „Athenäum" im Jahre 1798 durch Wilhelm Schlegel und seinen Bruder Friedrich hier organisiert ward, der in Tieck seinen großen Dichter und in Schelling seinen Philosophen fand, der Bund, der alsbald unter dem Namen der Romantiker bekannt wurde, und dessen Mitglieder sich durch den Kampf wider Schiller, den „bleiernen Moralisten" und wider Kant ihre Sporen verdienten. Obwohl die Romantik in diesem ihrem ersten Entwickelungsabschnitt, der sich ganz in Jena vollzogen hat, ihren geistigen Zusammenhang mit dem Neuhumanismus, besonders mit Fichte und Goethe scharf betont hat — tatsächlich war dieser Zusammenhang auch vorhanden — so ist es ihr doch nicht möglich gewesen, hier sich auszuleben; sie hat, wie Borkowsky mit Recht sagt, hier „ihr

Nest gebaut und ihren Blütenmond erlebt"; allein nach wenigen Jahren, und zwar schon im Jahre 1803, hatten ihre sämtlichen geistigen Führer und Führerinnen Jena verlassen, das dann nie wieder ein Mittelpunkt der großen geistigen Strömung geworden ist, zu der sich die Romantik im 19. Jahrhundert ausgestaltet hat, wenn man nicht etwa die Wirksamkeit Friedrich Nietzsches und seines Kreises, dessen Verwandtschaft mit der Romantik Borkowsky mit Recht betont (S. 186), als eine Erneuerung und Fortsetzung der Romantik betrachten will. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Romantik der Schlegel, Tieck und Schelling nicht ebenso in Jena wie anderwärts Nachwirkungen hinterlassen hätte; nur das ist sicher, daß nicht derselbe Resonanzboden hier für den Bund der Romantiker, wie für den Bund der Humanität vorhanden war und kein dauernder Mittelpunkt für diese Richtung hier geschaffen werden konnte.

Immerhin ist Jena für die Geistesgeschichte auch dadurch von geschichtlicher Bedeutung geworden, daß hier in den Jahren 1798 bis 1803 im Zusammenwirken so hervorragender Männer, wie die Schlegel, Tieck und Schelling es waren, die Grundlagen der „Romantik" gelegt worden sind; schon hier treten die Unterschiede gegenüber der „Philosophie der Humanität" zutage, Unterschiede, deren volle Konsequenzen allerdings erst allmählich der Mit- und Nachwelt vor die Augen traten.

Im „Athenäum" (1798—1800) hat Friedrich von Schlegel das Wesen der „romantischen Schule" in die Sätze zusammengefaßt: 1. „Ihr erstes Gesetz ist, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leidet", 2. „Daß sie allein unendlich ist, wie sie allein frei ist". Wie aber kamen die Begründer der Schule auf den neuen Namen, der mehr noch als allgemeine Sätze das Wesen der Sache kennzeichnen mußte, wenn er gut gewählt war? Philosophie und Poesie des Klassizismus, durch den sie sich in ihrer „Freiheit" beengt fühlten, greifen wie die Räder eines Uhrwerks ineinander und beide beruhen auf der Begeisterung für das Ideal der Antike, besonders für die hellenische Welt, soweit sie ihren Ausdruck in der griechischen Kunst und platonischen Weisheit gefunden hat; die große Zeit der mittelalterlichen Kultur, die ihren Höhepunkt in den romanischen Völkern erreicht hatte, und die einen ausgeprägt kirchlichen Charakter trug, schien dadurch beeinträchtigt zu werden. Man kann es dahingestellt sein lassen, ob Erinnerungen des väterlichen

Hauses und der ersten Studienjahre — Johann Adolf Schlegel, der Vater, war Konsistorialrat und Superintendent in Hannover, und Wilhelm studierte in Göttingen zuerst Theologie — in den Brüdern allmählich gewisse Bedenken wider das „moderne Heidentum“ des Klassizismus erweckt oder ob sonstige geistige Einflüsse mitgewirkt haben — genug das Christlich-mittelalterliche schien der Romantik höher und wertvoller, als der Klassizismus. Und wenn auch Wilhelm Schlegel, der sich seit 1815 auf Grund eines seinen Urahnen von Ferdinand III. erteilten Adelsdiploms v o n Schlegel nannte, in seiner Schrift „Berichtigung einiger Mißdeutungen“ (1828) mit dem Übertritt eines Teils seiner Mitkämpfer zur katholischen Kirche — Friedrich war schon 1808 mit seiner Frau übergetreten — nicht einverstanden erklärte, so hat er doch diese Übertritte selbst geistig vorbereitet. Aber solche Neigungen waren es doch nicht allein, die die Romantiker ein neues Ideal suchen ließen, sondern es spielten auch starke Abneigungen mit, Abneigungen, die in dem Kampfe der Schlegels wider den „bleiernen Moralismus“ Schillers klar in die Erscheinung traten. Sie glaubten zu bemerken, daß in die „schwerfällige Sittenlehre“, wie sie Schiller, den ja auch Nietzsche den „Moraltrompeter von Säckingen“ genannt hat, vortrug, ein zu geringer Schein der schönen Sinnenwelt hineinfalle, und daß der Klassizismus die Freiheit des echten Genius beeinträchtige; er verkenne, meinten sie, daß die „Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leidet“. Wir empfehlen unseren Lesern die Schilderung dieses geistvollen und angeregten Kreises, die Borkowsky entworfen hat, der sich mit Recht darüber wundert (S. 195), daß „eher noch den Frauen wie den Männern des Bundes gelegentlich der Gedanke kam, wie phäakenhaft doch eigentlich den Poeten und Ästhetikern hier der Tag dahinglitt“. Borkowsky, der mit vieler Wärme die großen Verdienste der Romantiker und ihres durchaus modern gerichteten Denkens schildert, sagt: „Die Abneigung gegen Staatsvorschriften und gegen jene Philistertugend, die nur konventionelle Scheinsittlichkeit ist, und dagegen die unbevormundete Freiheit des I c h, die A u s n a h m e s t e l l u n g d e s G e n i u s und dann noch das Zusammenfließen von Poesie und Leben, Kunst und Sittlichkeit, das alles ergab die Ethik der Romantiker in Jena. Das Problem der Ehe, wie sie sie dachten, sollte die Erlösung der Frau sein. Die Ehe hingegen, die das bürgerliche Leben zeigte, war ihnen Konkubinat.

Sie proklamierten die Liebe als Anziehung selbständiger Charaktere, als innige Gemeinschaft innerlich und äußerlich freier und unabhängiger Menschen, als eine Kameradschaft, in der das Sittliche vom Sinnlichen nicht geschieden ist. Die „Lucinde" (Friedrich Schlegels berühmter Roman, Berlin 1799) sollte dies Mysterium der wahren Lust wie einen Gottesdienst verkünden"[1]).

Wenn man sich gegenwärtig hält, daß Wilhelm von Schlegel im Jahre 1798 durch die Ernennung zum außerordentlichen Professor ausgezeichnet worden war, und daß Friedrich seit 1800 als Privatdozent dort wirkte, so muß man sich wundern, daß die Spuren einer für die Jugend so anziehenden Lebensweisheit sich so wenig in Jena geltend gemacht haben, daß vielmehr beide Dozenten bald vor so leeren Bänken tätig waren, daß sie Jena zu verlassen beschlossen. Und damit kommen wir auf den Punkt zurück, von dem wir ausgegangen sind: der Boden Jenas war empfänglich für die Philosophie der Humanität, aber nicht für die der Romantik.

Es ist ein Vorzug des Borkowskyschen Buchs, daß dasselbe den geistigen Werdegang dieser Hochschule und insbesondere den seiner Studentenschaft seit dem 17. Jahrhundert klarer als andere Darstellungen hervortreten läßt.

Borkowsky hat ganz richtig erkannt, daß, wie wir hier schon oft betont haben, in Jena, wie im übrigen protestantischen Deutschland, seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine „Renaissance der Wissenschaften" einsetzt, deren Führer Baco von Verulam, Comenius, Leibniz, Thomasius und andere waren (S. 73). Man muß gerade hier auch der großen Niederländer wie Hugo Grotius und anderer gedenken, weil durch die enge Verbindung mancher thüringischen Fürstenhäuser, besonders der Häuser Anhalt und Schwarzburg mit den Oraniern frühzeitig holländische Einflüsse auch hier lebendig wurden — Einflüsse, die sich durch feste Organisationen und Gesellschaften in aller Stille sowohl in der Umgebung der Fürsten wie an den Hochschulen dauernd festsetzten. Wie seit 1717 von England aus teils aus politischen, teils aus geistigen Gründen solche Gesellschaften und Verbände planmäßig in allen Ländern geschaffen oder gefördert wurden, so war es seit 1617 von der damals führenden protestantischen Macht, den Nieder-

[1]) Die Sperrungen rühren von mir her. Der Verfasser.

landen, in gleicher Art geschehen und die Stiftung des Palmenordens, die damals auf Schloß Dornburg erfolgte, bezeichnet die erste Etappe auf diesem Wege[1]).

Dieser Orden fand, als er unter fürstlicher Protektion aufkam, bereits gleichartige Orden vor, besonders den „Freundschafts-Orden", der sich im tiefsten Geheimnis ausgebreitet hatte und sich im Kreise der Eingeweihten die „Hauptloge der unzertrennlichen Freunde" (Indissolubilis Amicitia) nannte[2]), den „Friedens-Orden", der sich als die „Hauptloge zu den drei Rosen" bezeichnete, den „Lilien-Orden" und andere mehr, die starke Unterverbände in Jena und anderwärts besaßen. In allen diesen Orden und Logen herrschten der Geist der Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts und die Philosophie der Humanität im Sinne der deutschen Mystik und des Neuplatonismus. So getrübt und verkümmert diese geistige Grundlage auch in den stets von den Kirchen verfolgten Verbänden zur Ausprägung gekommen sein mag, so boten diese für das ganze Leben geschlossenen Brüderschaften doch allen denen einen festen Rückhalt, die gegen die Scholastik im Kampfe standen. Man übersieht heute vielfach, daß die Studentenschaft in ihrer damaligen Geschlossenheit, Unabhängigkeit und Freizügigkeit — die Professoren waren sehr oft von deren Sympathie völlig abhängig — auf das geistige Leben der Universitäten einen viel stärkeren Einfluß als in der Gegenwart besaßen, und auch Borkowsky hat, obwohl er die Entwickelung der studentischen Organisationen nicht unbeachtet läßt, diesen Punkt nicht genügend herausgestellt.

Die „Renaissance der Wissenschaften" knüpft in Jena vornehmlich an vier berühmte Dozenten an: Daniel Stahl (†1654), Professor der Metaphysik, Johannes Musäus, Joh. Fr. Buddeus und Erhard Weigel († 1699), und es ist nicht gleichgültig, daß Stahl und Weigel zur „Rosen-Gesellschaft", Musäus zum „Freundschafts-Orden" und dessen damaligen Ordensmeister Gerhard Titius in Helmstedt[3]) Beziehungen besessen haben; Weigel war, wie wir wissen, Leiter einer Gesellschaft, die die Außenstehenden eine „pythagoreische Gesellschaft"

[1]) Vergl. Keller, Die Großlogen-Systeme des 17. Jahrhunderts und die Sprachgesellschaften. Jena, Diederichs 1908.

[2]) Keller, Die Großloge Indissolubilis, Jena, Diederichs 1908.

[3]) Siehe MH. der C. G., Bd. XVII (1907) S. 92 ff.

nannten, und begründete eine sogen. „Rosen-Schule"[1]); eine „Sozietät der Suchenden" (Societas quaerentium) — eine solche hatte einst auch Joachim Jungius in Hamburg begründet — bestand schon, als Leibniz hier im Jahre 1663 anwesend war, und eine Loge „Optima Confoederatio", die sich nach außen ebenfalls eine Sozietät nannte, hatte im Jahre 1680 hier der „Freundschafts-Orden" gestiftet und Ernst von Riedesel an deren Spitze gestellt[2]).

Was das 17. Jahrhundert geschaffen hatte, das war im 18. Jahrhundert weiter befestigt und ausgebaut worden, und wenn auch jeder Erfolg, der von diesen Organisationen erzielt wurde, mit einer entsprechenden Verfolgung beantwortet ward, so waren und blieben die Orden doch eine geistige Macht, die durch den Anschluß mancher Professoren verstärkt ward. Es ist zweifellos, daß unter dem Schutze des Geheimnisses, mit dem sich die Ordensverbindungen unfreiwillig umgaben, manche Mißbräuche sich entwickelten. Sicher ist aber, daß sie zugleich eine Schutzwehr wider die Herrschaft der Scholastik und der mittelalterlichen Ideale gebildet und der geistigen Freiheit eine Bahn gebrochen haben.

Die Kämpfe, die seit dem Ausbruch der französischen Revolution unter dem Eindruck der Besorgnisse mächtiger Höfe und unter dem Druck, der von diesen auf die kleineren Landesherren ausgeübt ward, auch in Jena ausbrachen, sind für die Entwickelung der Geistesgeschichte von großem Interesse. Die Aufgabe, die wechselnden Phasen dieser Kämpfe zur Darstellung zu bringen, harrt noch der Lösung; es lag nicht in der Aufgabe, die sich Borkowsky gestellt hatte, näher darauf einzugehen; aber es ist dankenswert, daß er darauf hinweist, wie bedeutungsvoll die studentischen Bewegungen für den Fortschritt der geistigen Entwickelung sich eben in Jena erwiesen haben.

---

[1]) Wir haben früher in diesen Heften darauf hingewiesen, daß die Mitglieder der Sozietäten deren Abzeichen (Palme, Rose, Lilie usw,) gern auf Gebrauchsgegenständen, Bildern, Rahmen usw. anbringen ließen; man vergl. das Symbol der Rose auf den Bildern Stahls und Weigels bei Borkowsky, S. 70 und 77.

[2]) Keller, Die Großloge Indissolubilis, Jena, Diederichs, 1908, S. 25.

OTTO PFLEIDERER UND FRIEDRICH PAULSEN

Ein Kranz auf ihr Grab

Zwei hervorragende Männer, welche beide im Jahre 1892 zu den Mitbegründern unserer Gesellschaft zählten, haben in den letztvergangenen Wochen die Augen geschlossen: Otto Pfleiderer und Friedrich Paulsen. Pfleiderer, geb. in Cannstatt, hatte auf den Hochschulen in Tübingen und Jena als Lernender und Lehrender — er hat von 1870 bis 1875 als Professor der Theologie in Jena gewirkt und kam dann als Foersters Nachfolger nach Berlin — den Geist des Idealismus und der Humanität in sich aufgenommen und fühlte sich stets als Geistesverwandten des großen Mannes, unter dessen Fahne wir den Kampf für die stark bedrohten Güter des deutschen Geisteslebens aufgenommen hatten, des Comenius. Pfleiderer und mit ihm Paulsen haben auch in den ungünstigen Zeiten, die für diese Weltanschauung seit dem unglücklichen Ausgang des sogen. Kulturkampfes eintraten, nie aufgehört für sie zu kämpfen, und auch die Vereinsamung, in die sie naturgemäß zeitweilig dadurch gedrängt wurden, hat weder den einen noch den anderen irre gemacht: im Glauben an den Sieg der Ideen, die sie vertraten, sind sie dahingegangen. Es war eine Entschädigung für Pfleiderer, daß er in der Zeit, wo er den siegreichen Fortschritt anderer geistiger Mächte in Deutschland erlebte, in England, Schottland und Amerika um so lebhaftere Anerkennung fand, und die Begeisterung, die sein Auftreten noch in letzter Zeit in Boston weckte, wird ihn für manche Zurücksetzung in seinem Vaterlande entschädigt haben. Eine andere und doch sehr verwandte Ausprägung fand die Philosophie des Idealismus der Humanität in Friedrich Paulsen, der in seiner Liebe zur Unabhängigkeit seine Herkunft aus friesischem Stamm nie verleugnet hat. Lange hat er gekämpft, ehe er die öffentliche Stellung gewann, auf die er seiner Begabung nach einen Anspruch besaß, und als er im Jahre 1896 einen ordentlichen Lehrstuhl an der Berliner Hochschule erhielt, war er bereits 50 Jahre alt. Weit über den Kreis seiner Hörer hinaus reichte die Gemeinde derer, die auf sein Urteil in brennenden Tagesfragen hörte; er war nicht nur Dozent, sondern auch Publizist von Ansehen und Einfluß, und wo er das Wort ergriff, hat er das Gewicht seiner Stimme für die Anschauungen in die Wagschale geworfen, die wir auch in der Comenius-Gesellschaft vertreten. Der Kampf der Konfessionen war ihm ein Greuel und er hat sich stets bemüht, sowohl den Katholiken wie den Protestanten ihr Recht widerfahren zu lassen; innerlich stand er in seiner religiösen Anschauungswelt, ähnlich wie

Comenius, über den Konfessionen; man hat ihn in seiner Denkart wohl mit den großen Humanisten des 16. Jahrhunderts verglichen; innerlich war er tatsächlich ein „Humanist" im besten Sinne dieses Wortes.

Paulsen hat die Ungunst der Zeiten ebenfalls hinreichend kennen gelernt und manchen schweren Kampf nach zwei Fronten zu bestehen gehabt. Mit Schärfe ist er wider Haeckel und dessen philosophische Ansichten, wie sie in den „Welträtseln" niedergelegt sind, aufgetreten, aber nicht minder hat er sich gegen jeden Geisteszwang, insbesondere wider den hierarchischen erklärt. „Alle Welt weiß", hat er einmal gesagt, „daß fast alle edlen Männer, die unser Volk als seine geistigen Führer und als gute, wahrhafte und tapfere Männer verehrt, daß Goethe und Schiller, Kant und Fichte — und welchen Namen müßte man hier nicht nennen? — den kirchlich Ungläubigen zuzuzählen sind. Im Namen der Religion fordert man Unterwerfung unter Menschensatzung, und das Bekenntnis erscheint als ein Joch, den Gehorsam zu prüfen, als der Weg zu Amt und Beförderung. Das erzeugt den Haß. Der Glaube ist seiner Natur nach die zarteste, freieste und innerlichste Lebensbetätigung, sie stirbt ab, wo Nötigung, Menschenfurcht und Politik ins Spiel kommen. Das ist die offenbarste aller Wahrheiten, die die Geschichte der abendländischen Völker lehrt".

Die Geistesrichtung des Idealismus und der Humanität hat an Pfleiderer und Paulsen viel verloren. Wo sind die Männer, die den Mut haben, in ihre Fußstapfen zu treten?

HERMANN SETTEGAST †

Am 11. August verschied zu Berlin im Alter von 90 Jahren der Geheime Regierungsrat und Professor Dr. Hermann Settegast und durch diesen Tod ist abermals eine empfindliche Lücke in dem Kreis der älteren Freunde unserer Gesellschaft entstanden.

Settegast war keineswegs bloß unter seinen Fachgenossen — er war Professor an der Landwirtschaftlichen Hochschule in Berlin — als Lehrer und Schriftsteller eine angesehene Persönlichkeit, sondern seine reiche schriftstellerische Tätigkeit galt seit Jahrzehnten der „Erziehung des Menschengeschlechts" im edelsten Sinne des Wortes, und er war der Überzeugung, daß für die Erreichung dieses Zieles ein Menschheitsbund von der Bedeutung der Freimaurer Großes leisten könne. Von diesem Gesichtspunkte aus hat er im reinsten Idealismus für dessen Reorganisation und Läuterung gekämpft, und auch die, welche die

oft mit einer schroffen Zähigkeit von ihm eingeschlagenen Wege nicht für richtig halten konnten, haben dem Manne und seiner lauteren Gesinnung niemals ihre Achtung versagt. Er war ein Mann von innigster, strengster Religiosität und wenn er die Religion auch vielfach anders verstand als seine Widersacher, so war ihm das Sicheinsfühlen mit dem Ewigen doch stets eine Herzensangelegenheit, und das Wohl der Menschheit lag ihm ebenso am Herzen, wie die sittliche Selbstvollendung, wie sie die Lehre der Humanität kennt und fordert. Bis in sein hohes Alter hat er an sich und an anderen gearbeitet, und seine schriftstellerische Tätigkeit zeigt, wie er stets bestrebt war, zu reineren und besseren Einsichten sich durchzukämpfen.

Wer seine gereiften Anschauungen kennen lernen will, dem empfehlen wir die Schrift, welche er unter dem Titel „Die deutsche Freimaurerei, ihre Grundlagen und Ziele“ (Berlin, Alfred Unger) veröffentlicht hat, und die jetzt in achter Auflage vorliegt. Man kann daraus unter anderem sehen, wie sehr sich Settegasts Anschauungen über die Entstehung und das Wesen dieser Geistesrichtung mit den durch die Comenius-Gesellschaft vertretenen Auffassungen decken. So sagt Settegast a. O. S. 24: „Sieht man von den . . . Bestrebungen des Altertums ab, so stoßen wir schon von Christus an im ganzen Verlaufe des Mittelalters und später mit dem Beginn der Reformation auf Brüderschaften, Gesellschaftsverbände und Sekten unter den verschiedensten Namen, alle, wenn auch nicht mit einander organisch verbunden, in dem idealen Gedanken vereint, auf dem Boden altevangelischer Anschauungen für die Erziehung und Beglückung des Menschengeschlechts zu wirken. Unter ihnen ragten durch Tiefe der Überzeugung und geistige Regsamkeit die Bekenner der Lehre Petrus Waldus', die Waldenser, hervor. Auch die weit über Deutschland verbreiteten Zunftstuben, vor allem aber die Bauhütten der Maurer und Steinmetzen wurden in die Bewegung hineingezogen und trugen zur Lebendigkeit derselben wesentlich bei. Trotzdem würden die in diesen Brüdergemeinden geweckten und genährten Ideen wohl nicht zur vollen Ausreifung gelangt sein, wenn sie in ihrer naturwüchsigen Frische nicht auch auf hervorragende und weiter blickende Geister Anziehungskraft ausgeübt hätten. Unter dem Beirat und der Führung solcher Aufgeklärten, zum Teil in Akademien geschulten, zu denen u. a. auch Johann Amos Comenius (Komensky) zählte, rankte sich der Hochsinn der Brüder- und Genossenschaften mehr und mehr, unter Abstreifung zünftlerischer Sonderinteressen, zu derjenigen Höhe der Anschauung empor, welche sich den Aufbau eines geistigen Tempels, die Stiftung eines Menschheitsbundes zum Ziel setzte.“

NEUERE URTEILE ÜBER DAS TÄUFERTUM

Als der Unterzeichnete in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in seinen Schriften neue Auffassungen über Wesen und Bedeutung der unter dem Namen des Anabaptismus zusammengefaßten und meist als „Schwärmerei" gekennzeichneten Geistesrichtungen zu vertreten begann und Heinrich von Sybel davon Kenntnis erhielt, hielt er es für angezeigt, mir mitzuteilen, daß seiner Überzeugung nach das Urteil über diese Geistesrichtung ein für allemal von der Wissenschaft festgestellt sei; er hielt also den Versuch, der herrschenden Ansicht entgegenzutreten, für ungerechtfertigt und wohl auch für aussichtslos.

Wer die literarischen Kämpfe kennt, die seit dem Beginn der achtziger Jahre wider die von mir vertretenen Anschauungen besonders von den Theologen geführt worden sind[1]), der weiß, welche Schwierigkeiten dem Versuche tatsächlich entgegenstanden. Mit den schärfsten Waffen, mit allen Mitteln der Nichtachtung, der Verdächtigung, des Hohnes und des Spottes suchte man die Schriften, in denen ich die neue Ansicht vertrat — wir erwähnen hier nur „Die Reformation und die älteren Reformparteien", Leipzig, S. Hirzel 1885 — herabzusetzen und als mehr oder weniger phantastische Elaborate zurückzuweisen.

Wie gänzlich haben sich die Dinge in den zwanzig Jahren, die inzwischen verflossen sind, geändert! Heute herrscht völlige Einmütigkeit darüber, daß dem sogenannten Anabaptismus und allen mit ihm im geistigen Zusammenhange stehenden Bewegungen eine weit größere Bedeutung zuzuschreiben ist, als man vor einigen Jahrzehnten eingeräumt hat, und eine Anzahl gerade der angesehensten Kirchenhistoriker geht noch weiter: nach Ernst Troeltsch' Vorgang erkennen sie an[2]), daß diese Richtungen es gewesen sind, die „das Ende der mittelalterlichen Kulturidee bewirkt und an die Stelle der staatlich-kirchlichen Zwangskultur die moderne, freie, individuelle Kultur gesetzt und mit ihrer religiösen Macht der modernen Freiheit die Bahn gebrochen haben".

Mit dieser Wendung der Dinge ist das Ziel, das ich mir seit den achtziger Jahren gesteckt hatte, im wesentlichen erreicht, und ich

---

[1]) Man vergl. darüber Keller, Grundfragen der Reformationsgeschichte. Jena und Leipzig, Eugen Diederichs 1898.

[2]) Näheres darüber bei Keller, Die Idee der Humanität usw. 3. Aufl., Jena, Eugen Diederichs 1908, S. 26 ff.

kann die Fortsetzung der Erörterungen umsomehr anderen überlassen, als die früheren Angriffe gegen die „Verwirrung der öffentlichen Meinung", „Verdrehung des Sachverhaltes" usw., deren ich mich angeblich damals schuldig gemacht habe, völlig verstummt sind, vielmehr auch von Gegnern wenigstens soviel anerkannt wird, daß das von mir beigebrachte neue Material für die Beurteilung der Bewegung eine neue Basis geschaffen hat.

Wenn selbstverständlich auch nicht alle Theologen soweit gehen, wie Troeltsch, so leuchtet doch aus vielen neueren theologischen Büchern eine veränderte Stellungnahme hervor. Das kürzlich erschienene beachtenswerte Buch Gustav Pfannmüllers, „Jesus im Urteile der Jahrhunderte; die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart" (Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1908), widmet der Beurteilung Christi „bei den Wiedertäufern, Mystikern und Antitrinitariern" ein besonderes Kapitel (S. 232 ff.), das von den Urteilen, die man in älteren Werken findet, stark abweicht. „Weniger auf die korrekte (d. h. kirchlich-dogmatische) Auffassung der Person Christi", sagt Pfannmüller, „kommt es ihnen (den Täufern) an, als auf die unbedingte Nachfolge seines Lebens. Hier setzt ihre Polemik gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ein. Diese Lehre hatte einen großen Teil des Volkes nicht zu bessern vermocht, sondern, falsch verstanden, nur in seinem unsittlichen Lebenswandel bestärkt. Da ist es ein großes Verdienst der Täufer, daß sie dieser sittlichen Verwilderung gegenüber auf persönliche Heiligung des Lebens gedrungen haben. Und gerade in der Verwirklichung dieses Ideals, wenn es auch bei ihnen oft wieder in katholisch-mönchischer Form auftrat, hoben sie sich leuchtend ab von den streitsüchtigen lutherischen Theologen und gewannen im Nu die Herzen des Volkes, das sich seit 1525 mißtrauisch von Luther zurückzog. Der edelste Vertreter des Täufertums ist Hans Denck, der lange völlig vergessen war, bis ihn Gottfried Arnold und in neuester Zeit Ludwig Keller wieder ans Licht gezogen hat".

Ebenfalls im Jahre 1908 ist in der Sammlung „Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation" (2. Band, Heft 3) eine Sammlung der Schriften des am 21. Mai 1527 zu Rothenburg am Neckar als „Wiedertäufer" verbrannten Michael Sattler erschienen, die D. Walter Köhler, Professor der Theologie in Gießen, herausgegeben hat. Köhler hat dieser Ausgabe eine höchst beachtenswerte Einleitung vorausgeschickt, in der er sich über den Anabaptismus im allgemeinen ausläßt und man muß sagen, daß sein Urteil gegen die früher üblichen Ansichten einen wesentlichen Fortschritt darstellt. Wir wollen einige Sätze der Schlußbetrachtung hierher setzen:

„Mit Sattler starb eine der edelsten und frömmsten Persönlichkeiten aus den Täuferkreisen, ja, aus den ‚evangelisch' gesinnten Kreisen überhaupt. Lauter und ernst, getragen von einer unerschütterlichen Wahrheitsgewißheit, die sich steigern kann zu enthusiastischem Prophetenbewußtsein, verfolgt sein ganzes Wirken das Ziel: die Bildung und Reinhaltung einer Gemeinde der Gläubigen und Heiligen. Als ‚Evangelischer' kann er den Maßstab nur finden im Evangelium, vorab in der Bergpredigt. Eine Gemeinde nach Christi Herzen, aus Christi Worten heraus soll sich bilden, besser: wieder bilden; denn die Apostolische Urgemeinde war eine solche gewesen, sie ist für Sattler wie für alle Sektierer bis zur Gegenwart das klassische Musterbeispiel einer christlichen Gemeinde. Wiedererweckung des alten, ursprünglichen Christentums, das war die Losung; darin berührte sich Sattler sowohl mit Luther als auch mit der religiösen Reformbewegung des Humanismus, vorab der des Erasmus v. Rotterdam; man versteht, warum zwischen allen drei Bewegungen Fäden hin und her laufen müssen. Hier hatte man Gemeinsames gegenüber dem Katholizismus, der das ursprüngliche alte Christentum kraft der Autoritätsstellung seiner Tradition verdunkelt, ja verfälscht hatte. Aber doch trägt bei allen drei Bewegungen die gemeinsame Losung einen verschiedenen Stempel; bei Luther konzentriert sich die ‚Wiederherstellung des Christentums' auf den Heilsweg, bei den religiösen Humanisten wird sie umfassender, sozial, praktisch, die Bergpredigt wird belebt und Norm des täglichen Lebens, aber sie gewinnt zugleich einen aristokratischen, philosophisch-ästhetischen Charakter; sie muß erst in mühsamer Arbeit der Wissenschaft gefunden werden, und der kritische Geist der Wissenschaft hemmt die Naivetät der unmittelbaren Hingebung, er bringt einen skeptischen, spöttelnden Zug und stört damit die Tiefe der Religionsempfindung. Diese aber ist bei den Täufern zu Hause; in schlichter, am Buchstaben hängender Hingabe wollen sie die Urgemeinde ganz — in Religion wie Ethik, bis hinein in die äußeren Formen — restituieren. In der Umfassendheit der Wiederherstellung stehen sie Erasmus näher als Luther, aber sie haben ihn popularisiert und damit verinnerlicht. Freilich auf Kosten der Anteilnahme an kultureller Entwickelung; ihr gegenüber mußten sie verschlossen bleiben, und darum konnten sie niemals mitten in der Kultur stehende Volkskirche werden, sondern blieben auf das Konventikel beschränkt. Das ist das Los aller Sektierer und Gemeinschaftsleute. Luther hat in der scharfen Konzentrierung auf den Heilsweg, bei damit gesetzter Indifferenz gegenüber den äußeren Formen kulturellen Lebens, dieses ruhig neben sich heranwachsen lassen können und durch die Art und Weise, wie er den Kern

seiner Religiosität, den Glauben, gefaßt hatte, seine Hereinstellung in und Verknüpfung mit der Kultur zwar nicht selbst vollzogen, aber prinzipiell ermöglicht. Der religiöse Humanismus hat es zur Kirchenbildung überhaupt nicht gebracht, aber seine Kritik hat in langsamer Bohrarbeit die Menschlichkeit, Natürlichkeit, Geschichtlichkeit des Christentum erwiesen und es damit hineingezogen in den Fluß historischen Werdens, in dem es schwimmt, nicht über dem es schwebt. Das Täufertum (sofern es nicht in einzelnen seiner Vertreter ‚humanistisch' und freigeistig wurde) blieb demgegenüber beschränkt auf die Idee der geschichtslosen, supranaturalen Gemeinde der Gläubigen. Weil es Entwickelung nicht kannte, nicht kennen durfte von da aus, drückte Entwickelung es an die Wand. Es konnte, abgesehen von der Wirkung im eigenen Kreise, wirken und hat gewirkt nur durch Opposition oder durch Preisgabe seiner Prinzipien. Dabei zeigte die Geschichte ein eigenartiges Sich-Berühren der Extreme; diese Kreise, die jede Verknüpfung mit ‚weltlicher' Obrigkeit perhorreszierten, um des Supranaturalismus willen, trafen in dieser Forderung der Trennung von Staat und Kirche zusammen mit den Aufklärern und Toleranzverfechtern, die im Staatsinteresse und im Interesse relativierender Religionsnivellierung dasselbe wünschten."

So stark hier auch in der Beurteilung noch die übliche Schablone staatskirchlicher und pastoraler Gesichtspunkte hervortritt, so ist doch ein Fortschritt gegen früher nicht zu verkennen.

Besonders wertvoll ist die Hervorhebung der von uns schon seit Anbeginn betonten, auch von Troeltsch anerkannten Verwandtschaft dieses „Bundes der Brüder und Schwestern" — so nennen sie sich selbst — mit dem „religiösen Humanismus", wie ihn z. B. Erasmus vertrat, dessen Schüler der „Wiedertäufer" — der Name ist von Zwingli erfunden, von den Brüdern selbst aber stets zurückgewiesen — Joh. Denck gewesen ist.

Dagegen bedauern wir, daß Köhler das für die gesamte Bewegung grundlegende Prinzip der freiwilligen Vergesellschaftung, auf Grund dessen die Kirchenbildung im Sinne der sog. Volkskirche grundsätzlich unmöglich war, nicht genügend herausgestellt und deshalb ihre Stellungnahme gegenüber der „Volkskirche" und der Staatsgewalt nicht verstanden hat. Die Täufer waren ebensowenig wie die Humanisten Feinde des Staates oder der Staatskirche im Sinne einer absoluten Ablehnung oder Verurteilung. Sie, d. h. führenden Köpfe unter ihnen, erkannten im Staate und in dessen Zwangsmitteln den einstweilen unentbehrlichen Schutz gegen Verbrechen und Barbarei; aber als der vollkommenere und menschenwürdigste Zustand erschien ihnen, und zwar sowohl den Täufern wie

den Humanisten, die freiwillige Vergesellschaftung mit Ihresgleichen nach dem Vorbild der Familie. Jedenfalls waren sie der Überzeugung, daß Christus seine Gemeinde auf dem Prinzip der Freiwilligkeit aufgebaut habe, daß sie daher nur Personen kraft eigenen, freien Entschlusses, den sie in der Taufe kundgaben, zu vollen Mitgliedern ihres Bruderbundes aufnehmen könnten. In der Staatskirche, die auch Personen als Unmündige und kraft des Zwanges aufnahm, konnten sie das Ideal der Gemeinde, wie es Christus sie gelehrt hatte, nicht anerkennen. Hatten sie darin Recht oder nicht?

Ludwig Keller.

NEUE QUELLEN ZUR GESCHICHTE DER HAUPTLOGE INDISSOLUBILIS

Die Geschichte der Großloge Indissolubilis oder des Ordens der „unzertrennlichen Freunde (Inseparabilis)" besitzt deshalb eine erhebliche Bedeutung, weil in ihr zum ersten Mal die tief verschleierte Geschichte der Großlogen-Systeme des 17. Jahrhunderts in helles Licht tritt, und weil von der Geschichte dieses Systems aus auf andere „Systeme" derselben Zeit, vor allem auf die in den Akten der „Unzertrennlichen" mehrfach besprochene „Hauptloge der fruchtbringenden Freunde" oder den „Palmenorden" und auf die im Jahre 1671 zu Marburg vollzogene Vereinigung beider Großlogen Licht fällt[1]).

Seitdem die Existenz dieser älteren Großlogen-Systeme erwiesen ist, erscheint die im Jahre 1717 begründete und unter dem Schutz einer europäischen Großmacht zu öffentlich-rechtlicher Stellung gelangte Großloge von England, die den bereits früher vorkommenden Namen „Freimaurer" zu internationaler Geltung brachte, lediglich als ein System unter anderen Systemen und die Entstehung und Entwickelung der Freimaurerei tritt in eine neue, bisher mit Erfolg verschleierte Beleuchtung.

Bisher waren außer mannigfachen gedruckten Nachrichten, die zum Teil schon Th. Fabricius (Studentenorden etc. Jena 1891) verwertet hat, zwei handschriftliche Quellen bekannt, die u. a. auch bewiesen daß es sich hier mit nichten um bloße Studentenorden oder um Hauptlogen und Logen handelt, an denen ausschließlich Studierende beteiligt gewesen wären, nämlich erstlich das im Archiv der Großloge Royal York zu Berlin beruhende Ordens-Gesetzbuch aus dem Besitz der Loge Reverenda Confoederatio zu Halle und das nach dessen Entdeckung wieder aufgefundene Altenburger Manuskript, über das

[1]) Man vergl. Keller, Die Großloge Indissolubilis und andere Großlogen-Systeme des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Jena, Diederichs 1908 und derselbe, Die deutschen Großlogen-Systeme des 17. Jahrhunderts und die sog. Sprachgesellschaften. Jena, Diederichs 1908.

wir in den MH. der C. G. Bd. XVI (1907), S. 247 ff. und S. 298 ff., gehandelt haben.

Seit 1907 haben sich nun neue Quellen gefunden, auf die wir hier vorläufig hinweisen wollen.

1. Urkunden des Großherzoglichen Haupt- und Staats-Archivs zu Weimar.

Nach den Urkunden des zu Berlin befindlichen Gesetzbuches, die wir im Jahre 1907 veröffentlicht haben (s. Keller, die Großloge Indissolubilis etc. S. 23 ff.), hatte diese Hauptloge am 6. Juni 1680 eine Tochterloge unter dem Namen Sincera Confoederatio errichtet, deren erster Logen-Meister der Oberst von Vietinghoff gewesen war. Das erwähnte Gesetzbuch, das für die am 15. März 1778 gestiftete neue Loge Reverenda Confoederatio abgeschrieben worden war, war, so erklärt der damalige Ordens-Meister Dr. Christian Loeber, der sich selbst „Ordinis Fratrum Inseparabilium Magister" nennt, eine Abschrift des im Besitze der älteren Loge Sincera Confoederatio befindlichen Originals.

Nun ist es wichtig, daß im Großherzoglichen Haupt- und Staats-Archiv zu Weimar sich Akten finden, welche nicht nur die Existenz dieser alten Loge Sincera Confoederatio vom Orden Inseparabilis bestätigen, sondern auch den von uns früher veröffentlichten Eintritts-Eid und die ebenfalls abgedruckten Gesetze des ersten Grades (s. MH. der C. G. 1907, S. 307 f.) enthalten; diese Weimarer Gesetze etc. stimmen mit ganz geringfügigen Abweichungen mit den entsprechenden Gesetzen des Berliner Ordensbuches überein. Auch enthalten die Weimarer Akten interessante Nachrichten über den Ordens-Meister Dr. Christian Loeber.

Ferner wissen wir aus den Urkunden unseres Berliner Gesetzbuches, daß die Hauptloge Indissolubilis in Erfurt seit alten Zeiten angesessen war und seit alten Zeiten dort eine Loge mit dem Namen Sincera Concordia besaß. In den Weimarer Akten werden die Kopien des Eides und der Gesetze des ersten Grades durch folgenden Vermerk beglaubigt:

> „Daß diese Kopie mit denen Original-Dokumenten vollkommen übereinkommen, bezeuge mit meines Namens Unterschrift und dem kleinen Ordens-Insiegel.
>
> Erfurt in der Loge Inseparabilis Concordiae,
> den 12. October 1774.
>
> (L. S.) Dr. Christian Loeber.
> Ord. Ins. Magister."

2. Urkunden aus dem Archiv der Logen Ernst zum Compass zu Gotha[1]).

Das Archiv dieser Loge besitzt eine heute sehr seltene kleine Druckschrift, die laut Vorwort der wörtliche Abdruck einer Handschrift ist, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts teilweise „in besonderen Schriftzeichen" niedergeschrieben war; dieses Manuskript befand sich nach der Vorrede der Druckschrift im 18. Jahrhundert im Besitze „eines hochgestellten Geistlichen in einer thüringischen Stadt"; es hat dem Abdruck zugrunde gelegen.

---

[1]) Wir verdanken diese und die unter Nr. 3 gegebenen Nachweise der Güte des Herrn Landgerichtsrats Böttner in Gotha, dem wir auch an dieser Stelle dafür danken.

Diese Handschrift, deren Original leider nicht hat ermittelt werden können, obwohl die Drucklegung erst im Jahre 1887 bei Julius Waitz in Waltershausen erfolgt ist, enthielt folgende Stücke:

I. „Die Zeremonien bei der Aufnahme (Rezeption) eines Unzertrennlichen."
II. „Den Eintrittseid."
III. „Gesetze des ersten Grades."
IV. „Geheimnisse des ersten Grades."
V. „Gesetze des zweiten Grades."
VI. „Geheimnisse des zweiten Grades."

Am Schlusse hat der Herausgeber und Besitzer des Manuskripts bemerkt:

> „Es folgt noch ein Mitglieder-Verzeichnis der Loge, das heutzutage natürlich kein Interesse mehr bietet. Leider sind drei Blätter, welche vermutlich weitere Enthüllungen enthielten, aus dem Heft herausgeschnitten. Aber immerhin: auch die unvollständig erhaltenen Nachrichten werden unseren Lesern willkommen gewesen sein."

Wenn man nun die hier erhaltenen Stücke II und III mit den entsprechenden alten Urkunden des Staats-Archivs zu Weimar und mit den Abschriften des Berliner Gesetzbuches vergleicht, so erkennt man sofort, daß man trotz einiger kleinen Änderungen die gleichen Urkunden vor sich hat. Die Stücke IV, V und VI stimmen mit den entsprechenden Dokumenten der Berliner Quelle in allen wesentlichen Sätzen überein. Das Stück Nr. I, welches die Zeremonien bei der Aufnahme eines Unzertrennlichen enthält, ist neu; über diese Gebräuche schweigen die anderen Quellen; es bildet aber eine sehr wertvolle Ergänzung der sonstigen Nachrichten.

3. Selbstbiographie eines Mitgliedes der Hauptloge Indissolubilis.

In der von uns früher besprochenen Altenburger Quelle d. h. in dem in der Loge zu Altenburg enthaltenen Manuskript, das Alfred Tittel zuerst veröffentlicht hat[1]), erscheint in der dort erhaltenen Mitgliederliste der „Brüder des ersten Grades" der Name des nachmals berühmten Sprachforschers Friedrichs Jacobs aus Gotha[2]), der nach Angabe unserer Liste im Jahre 1783 Mitglied der Loge und des Bundes der Unzertrennlichen geworden war.

Es ist nun wichtig, daß Friedrich Jacobs in der von ihm hinterlassenen Selbstbiographie die Tatsache seiner Mitgliedschaft bestätigt. Er erzählt:

> „Der Orden der Unzertrennlichen, dem ich angehörte und dessen Zeichen die Buchstaben
>
> Π Τ Α
>
> waren, rühmte sich der Abkunft von dem edlen Palmenorden und hatte sich in seinen Statuten die Beförderung und Reinigung der deutschen Sprache zum Ziel

---

[1]) Siehe den Aufsatz „Die Loge R. J. F. von der Hauptloge Indissolubilis und eine ungenannte Bastardloge des 18. Jahrhunderts" in den MH. der C. G. 1907, S. 298 ff.

[2]) Über Jacobs siehe den eingehenden Artikel Karl Regels in der Allgemeinen deutschen Biographie Bd. XVI, S. 600 ff.

gesetzt. Dieser lobenswerten Absicht aber wurde eben nur in den Reden gedacht, die in feierlichen Logen-Versammlungen gehalten wurden."

„Sechs enggeschlossene", heißt es an derselben Stelle, „und weil streng verboten, geheimgehaltene, darum aber nicht weniger dem Senat und dem Volke bekannte Landsmannschaften und neben diesen zwei noch geheimere Vereine oder Orden teilten die ganze Masse ihrer Teilnehmer, d. h. wenigstens zwei Dritteile der Studenten, in eine Anzahl von Staaten" usw., über deren Treiben Jacobs recht ungünstige Urteile abgibt.

Friedrich Jacobs nennt die Buchstaben

P Y A

das „Zeichen" des Ordens der Unzertrennlichen. Der Ausdruck ist ungenau; es handelt sich hier nicht um das „Zeichen", sondern um das „Wort" (Paßwort, Erkennungswort) oder um die „Losung" wie unser Gesetzbuch sagt. Wir besitzen noch eine andere Quelle über den Gebrauch dieser Buchstaben, die den richtigen Ausdruck „Losung" gebraucht. (MH. 1907, S. 310) und die nicht bloß die Buchstaben, sondern das „Wort" selbst gibt, das lautet:

πρὸς ὑπερβολὴν ἄδελφε

Friedrich Jacobs bestätigt, daß sich die Loge, der er angehörte, des Zusammenhangs oder sogar der Abkunft „von dem edlen Palmenorden" rühmte. Daß dies nicht bloß ein Vorgeben war, erhellt aus dem Zusatz, daß die Pflege der Muttersprache auch damals noch durch die Satzungen vorgeschrieben war.

Das uns erhaltene Ordensgesetzbuch aus der Loge Reverenda Confoederatio in Halle bestimmte, daß der Zusammenhang mit der Hauptloge zum Palmbaum erst im dritten Grade bekanntgegeben werden solle. Die „Geheimnisse des dritten Grades" (MH. 1907, S. 143 ff.) besagen im Artikel IV und VI, daß

> „diese Gesellschaft am 24. August 1617 auf dem Schlosse zu **Weimar** von dem Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn **Johann Ernst** dem Jüngeren, Herrn **Friedrich** und Herrn **Wilhelm**, Gebrüdern, allerseits Herzogen zu Sachsen-**Weimar**, Herrn **Ludwig** und Herrn **Johann Kasimir**, Fürsten zu Anhalt; dann von Herrn **Dietrich** von dem **Werther**, Obristen, Herrn **Friedrich von Kospoth**, fürstlich Sächsischen Hoffmeister und Herren **Christoph v. Krosigk** gestiftet worden."
>
> „Daß sein eigentlicher Name
> **der Palmorden** oder die fruchtbringende Gesellschaft ist, mit welcher sich der
>
> **Orden der Unzertrennlichen**
>
> zu **Marburg** am 1. Mai 1671 vereinigte."

Für die Tatsache der Vereinigung selbst besitzen wir außer der obigen Urkunde ein wichtiges Denkmal in dem erhaltenen Ordens-Siegel, das folgende Gestalt zeigt:



Schließlich sei bemerkt, daß auch die Gothaer Urkunden den Zusammenhang der „Hauptloge der unzertrennlichen Freunde“ mit der „Hauptloge der fruchtbringenden Freunde“, die im Jahre 1617 gegründet sei, bestätigen.

Wir besitzen auf Grund dieses und der übrigen bis jetzt wieder aufgefundenen Manuskripte für die Geschichte dieser Hauptlogen vornehmlich vier Quellen, deren Inhalt durch sonstige Nachrichten bestätigt wird:

A. Die Berliner Quelle (Gesetzbuch der Hauptloge im Archiv der Großloge Royal York).
B. Die Akten des Haupt- und Staats-Archivs zu Weimar.
C. Die Altenburger Quelle (s. MH. der C. G. 1907, S. 298 ff.).
D. Die Gothaer Quelle.
E. Selbstbiographie des Friedrich Jacobs.

Wir werden dieselben in Zukunft einfach als Quelle A, B usw. zitieren. Jede dieser Quellen, die unter einander kleine sachliche Abweichungen zeigen, hat selbständigen Wert und es wird sich eine Vergleichung der Texte als wünschenswert herausstellen; sie scheinen auf eine, offenbar sehr alte Quelle zurückzugehen.

Wir sind gespannt, ob solchem Beweismaterial gegenüber die ohne Beibringung irgend welcher sachlichen Gründe ausgesprochene Behauptung aufrecht erhalten werden wird, daß die von uns veröffentlichten Urkunden des Berliner Ordens-Gesetzbuches Fälschungen des 18. Jahrhunderts seien. Ludwig Keller.

JOH. VALENTIN ANDREAES TURBO[1])

Von R. Pust in Berlin

Im „Turbo“ besitzen wir eine der frühesten uns erhaltenen Schriften Valentin Andreaes. Sie verdankt mit „anderen Schriften, die erst später das Licht der Welt erblickten“, nach des Verfassers eigenen Worten ihre Entstehung den Tischgesprächen im Hause Hafenreffers, bei welchem Andreae im Jahre 1611 wohnte. Von Hafenreffer stammte auch

[1]) Turbo oder der irrende Ritter vom Geist, wie ihn mit allen seinen höchst kläglichen und müßigen Kreuz- und Querfahrten Johann Valentin Andreae hat für die Schaubühne beschworen. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Wilhelm Süß. Tübingen, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. 1907. Geh. 3 M.

der Titel. Die endgültige Redaktion erfolgte erst in Vaihingen, wohin Andreae im Jahre 1614 als Diakon übergesiedelt war. Im Druck erschien das Werkchen im Jahre 1616 „Helicone juxta Parnassum" unter dem Pseudonym Andreas de Valentia.

Der „Turbo" behandelt in fünf Akten das Schicksal einer Faustnatur, die in einzelnen Zügen an den jugendlichen Andreae selbst erinnert. Im Beginn des Stückes wirft Turbo, der so gern den steilen Berg der Musen und Grazien, auf dessen Gipfel Ruhe und Glück wohnen, erklettert hätte, unwillig über den öden Formelkram, den man ihm statt wahrer Wissenschaft bietet, seinem Schulmeister die Bücher vor die Füße. Um zehn Jahre seines Lebens fühlt er sich betrogen. Im Genuß der goldenen akademischen Freiheit denkt er nicht an Fechten, Reiten und Hundehalten, sondern sucht auf neuen Wegen zu seinem Ziele, der wahren Weisheit, zu gelangen. „Bald ist er Logiker, bald Rhetoriker, dann treibt er Mathematik, Politik, Geschichte." Aber wähnt er sich auch stets „auf dem richtigen Weg, der sein Sehnen stillen wird", das Ende sind stets neue Enttäuschungen. Schließlich verliert er den Glauben an sich und seine Lehrer und wirft sich dem Weltmann Horatius in die Arme, mit dem er zu Hofe und auf Reisen geht. Der zweite Aufzug zeigt ihn in Paris, wo er einen Tanz- und Anstandskursus durchmacht, Fechtunterricht nimmt und sich schließlich auf die Sprachen legt. Der dritte Akt, der übrigens mit auch damals schon verbrauchten Mitteln handelt, bringt ein Liebesabenteuer mit einer Pariserin, wobei dem Deutschen übel genug mitgespielt wird. Vielleicht, daß Andreae, der im Jahre 1611 Paris einen kurzen Besuch abgestattet hatte, auch hier persönliche Erlebnisse verwertet. Nachdem ihn so Minerva und Venus im Stich gelassen haben, gerät Turbo im vierten Aufzuge an einen Alchemisten, der ihm in üblicher Weise die ungeheuerlichsten Versprechuugen macht, ihn völlig auszieht und schließlich am Galgen endet. Der fünfte Akt zeigt Turbo mittellos und gänzlich gebrochen, ein Bild grenzenloser Verzweiflung. Vergessen dünkt ihn die höchste Seligkeit. In diesem Zustande findet er sich nach einem langen Irrwege über „Wissenschaft, Weltkenntnis, Ruhm, Kunst, Leibespflege, Sprachen, Liebe, Haß, Freude, Trauer, Verkehr, Einsamkeit und was die Welt noch sonst an Gegensätzen kennt, unvermutet der langgesuchten Weisheit gegenüber, die mit ihrem Gefolge ausgezogen ist, um denen zu helfen, die nach der wahren Freiheit trachten. Sie belehrt ihn, daß man die wahre Weisheit nur in sich selbst und bei Gott suchen dürfe. Wissen, Besitz, Können, Ruhm ist nichts. In seinem eigenen Herzen findet Turbo die Güter, die ihm bisher so fern schienen. Indem er Gott dies Herz darbringt, wird es in ihm Wissen, Reichtum, Befriedigung und Ruhe finden. Also die uralte Wahrheit, daß der Mensch in der eigenen

Brust den Garten Eden und die Hölle trägt; während aber sonst Erlösung findet, wer immer strebend sich bemüht, zittert hier ein bedenklich pietistisch-quietistischer Grundton nach, der auch in anderen Schriften Andreaes wiederkehrt. Es ist recht bezeichnend, daß unter den 12 Personen, die das Gefolge der Weisheit bilden, neben der Tranquillitas die Contemplatio und die Acquiescentia auftritt.

Dem Geschmack der Zeit entsprechend, sind zwischen je zwei Aufzüge Zwischenspiele eingelegt, in denen der Verfasser einige seiner Steckenpferde reitet. Das erste Zwischenspiel, eine Disputation, verspottet die Gelehrten, die in müßigen und fruchtlosen Wortgefechten ihren Ruhm suchen, ein Thema, das Andreae mehrfach, namentlich im Menippus anschneidet. Zwischen dem zweiten und dritten Aufzug wird eine Subulae Societas (die „löbliche Sozietät vom Pfriemen" nennt sie der Uebersetzer, wohl mit Bezug auf Senecas: Subula leonem excipit, man könnte auch sagen: „Orden vom Spitzhammer" oder „Orden vom Maurerhammer") vorgeführt, in der die verschiedensten Formen der Habsucht an den Pranger gestellt werden. Die Eingangsworte: „Etsi ordo nullus nullaque vitae societas major est, quam qui Subulae nomen dederunt..." wirken um so pikanter, als erst ganz kurz zuvor (1614) die Fraternitas R R auf dem Plan erschienen war. Die Wiedergabe der Aufnahmezeremonien läßt übrigens erkennen, daß der Verfasser auf diesem Gebiete nicht ganz unbewandert war. Die dritte Einlage zeigt den Fürsten dieser Welt als Hermaphroditus, der in den späteren Schriften Andreaes durch den Agap abgelöst wird. Im letzten Zwischenspiel predigt Peregrinus als Bote aus der Unterwelt eine Umwertung der Werte.

Der Herausgeber schickt seiner Übersetzung eine kurze Einleitung voran, die dem Verfasser nach den verschiedensten Seiten gerecht zu werden versucht, leider aber zu dem Rosenkreuzerproblem, das nicht einmal ausdrücklich genannt wird, keine Stellung nimmt. Es bleibt lediglich bei der Andeutung: „Auch über dem Leben Andreaes liegen geheimnisvolle Schleier, es fehlt nicht an seltsamen Freundesverbindungen, auch wohl nicht an mysteriösen Projekten. Der Leser des Turbo wird eine gewisse Neigung nicht verkennen, gewisse Sinnesrichtungen im Bilde einer geheimen Gesellschaft gefaßt darzustellen." Ein näheres Eingehen auf diese Frage wäre aber um so wünschenswerter gewesen, als der fruchtbarste Rosenkreuzerschriftsteller, der „Notar der Fraternität" Irenaeus Agnostus in seinem Clypeum Veritatis vom Jahre 1618 den Verfasser des Turbo am Ohrläppchen nimmt. Merkwürdigerweise gibt ihm den Anlaß dazu nicht die Subulae Societas, sondern jene Erzählung im vierten Aufzug von dem Mönche, der im Besitz des Lapis benedictus war. Es heißt dort: „Also mag Andreas de Valentia in seinem turbone uns genug auslachen, welcher

vermeint, wir wissen nicht, daß er ein Stipendiarius zu Tübingen seie, da er von unserem fürgeben tacite und irrisorie, nimium tamen irridicule et infacete schreibet, Monachum quendam extruxisse minutulam casulam luto sapientiae et lapidem benedictum confecisse etc. und was des Dings mehr das Satyricum ingenium auf die Bahn bringet, einer scharffen Laugen und groben Zwagers wohl würdig". Andreae hatte damals allerdings bereits seit Jahren Tübingen verlassen, das schließt aber noch nicht aus, daß Agnostus ein sehr guter Bekannter Andreaes war, den er ja auch wenige Jahre später allen Studiosen empfiehlt. Es könnte sich also bei jener unrichtigen Angabe sehr wohl auch hier um einen Versuch bewußter Irreführung handeln, sodaß diese Stelle an Wert für die Beurteilung der ganzen Frage nichts verliert.

Die Verdeutschung ist ziemlich flott und sie bemüht sich, wie schon der Titel zeigt, nicht ohne Erfolg, die zeitgenössische Redeweise wiederzugeben. Um so störender wirken einzelne Entgleisungen, wie das mehrfach wiederkehrende „tipp-topp" für exquisitissime oder splendide vestitus, oder gar das geschmacklose „Mahlzeit" für valete. Auch ist es nicht immer von Vorteil, daß der Übersetzer den Urtext allzu frei behandelt, weil manche Feinheiten dabei verloren gehen. So läßt beispielsweise Andreae den Alchemisten, der im Besitz einer Augensalbe sein will, mit deren Hilfe man die geheimsten Dinge sieht, den Turbo, während dieser ihn bereits erblickt hat, eine geraume Zeit suchen und ihn erst auf dessen Anruf finden. In der Übersetzung bleibt das Suchen und der Anruf fort und die beiden treffen sich ohne weiteres. Derartige Mängel fallen aber gegenüber dem Verdienste, eine wertvolle Schrift Andreaes weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu haben, wenig ins Gewicht. Erfreulich ist es auch, daß sich ein Verlag gefunden hat, der nicht der irrigen Ansicht ist, die Schriften Andreaes verdienten lediglich dem kleinen Kreise literarischer Feinschmecker vorbehalten zu bleiben.

BESPRECHUNGEN UND ANZEIGEN

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten. Herausgegeben von Albert Hauck. Band 18: Schwabacher Artikel. — Stephan II. — Band 19: Stephan III. — Tonsur. — Band 20: Toorenenbergen. — Wamwas. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906—1908. (IV, 812; II, 843; IV, 860 S.) Lex. — 8°. Jeder Bd. geb. 12 M.

Die vorliegenden letzterschienenen drei Bände des Werkes, das mit dem einundzwanzigsten Bande seinen Abschluß finden soll, sind

besonders reich an biographischen Artikeln, die wertvolles Material zur Entwickelungsgeschichte der religiösen Anschauungen der letzten vier Jahrhunderte enthalten. Aus Bd. 18 sind zu erwähnen die Beiträge: Kaspar Schwenckfeld und die Schwenckfelder (von R. H. Grützmacher), Michael Servet (von B. Riggenbach †, Eugen Lachenmann), ferner eine ausführlichere sowohl die äußere Geschichte wie den Lehrbegriff des Socianismus oder älteren Unitarismus behandelnde Artikel von (Herzog †) Zöckler. Für die Geschichte der Brüdergemeinde ist wichtig der Beitrag Gerh. Reichels über August Gottlieb Spangenberg, eine knapp abgefaßte Würdigung der drei Spanheims, von denen Ezechiel am Hofe Karl Ludwigs von der Pfalz und später im Interesse der Réfugies am brandenburgischen Hofe tätig gewesen ist, hat (O. Thelemann †) S. D. van Veen geliefert. Über das Sektenwesen in Deutschland, soweit es als Ganzes, als Begriff und gegenüber der staatlichen Gesetzgebung in Frage kommt, orientiert kurz Kawerau. — Aus Bd. 19 führen wir die Artikel über den Synkretismus und die synkretistischen Streitigkeiten von (Henke †), P. Tschackert, über Tauler und die Theologia deutsch, beides von Ferd. Cohrs, sowie über die Tempelherren von G. Grützmacher an. Der Beitrag über mystische Theologie von S. M. Deutsch ist ähnlich wie im Artikel über das Sektenwesen weniger den einzelnen Vertretern als der Mystik als Gesamterscheinung, ihrem Charakter und ihren Hauptformen gewidmet. Weiter finden wir Thomas a Kempis von L. Schulze, Christian Thomasius von Heinr. Hoffmann behandelt. Über Toleranz wird von (Mejer †), Emil Friedberg das Wichtigste gesagt. — Eine geringere Ausbeute für das Arbeitsgebiet der Comenius-Gesellschaft gewährt der 20. Band, der dafür besonders viel wichtiges Material zur Entwickelung der katholischen Dogmen enthält. Gewürdigt werden darin der Humanist Laurentius Valla von Wagenmann † (Benrath), über Juan und Alfonso de Valdes von Ed. Boehmer † (Benrath), über den Gnostiker Valentinus und seine Schule von Erwin Preuschen und zuletzt über die Waldenser in ausführlicherer, mit reichen Literaturangaben begleiteten Darstellung von H. Böhmer. G. F.

Susanna Rubinstein, Schillers Stellung zur Religion. Pädagogisches Magazin, Heft 275. 8°. 16 Seiten. Langensalza, Herm. Beyer & Söhne, 1906. Brosch. 20 Pf.

Schiller hat seine religionsphilosophische Denkweise nicht in besonderen Abhandlungen niedergelegt, aber in seinen Dichtungen und Prosaschriften finden sich seine Ansichten über das Göttliche und über die Religion zahlreich eingestreut, sodaß man sich eine Ansicht von seiner religiösen Anschauung hieraus bilden kann. Durch eifriges

Studium der Schriften Schillers hat die Verfasserin festgestellt, daß sich hinsichtlich seiner religiösen Denkweise drei Wandlungen in seinem Leben nachweisen lassen. Die innige Frömmigkeit seiner Jugendzeit erklärt sich als Einwirkung des gläubigen Milieus auf sein tiefes und weiches Gemüt und aus dem Sehnen nach dem Übersinnlichen und Ewigen. Diesem Gefühl entstammen die ersten Gedichte „Der Abend" und „An Gott" und das „Morgengebet", welches indes schon die Zweifel und den Drang nach Wahrheit zum Ausdruck bringt, die seine Seele erfüllten und ihn auf die Bahn der Philosophie führten. Die Entwickelungsgeschichte dieser Wandlung enthalten die philosophischen Briefe und die Theosophie des Julius, die in jener Zeit abgefaßt sind, in ihnen bricht der Parallelismus der Geisteswelt Schillers bereits hervor, der dann durch das Studium Kants seine Klärung erfährt. Gott und die Natur sind ihm zwei Größen, die sich völlig gleich sind, und die Erkenntnis, daß der Menschengeist niemals Klarheit über das Entstehen und Vergehen des Kosmos und über den Weltenschöpfer erlangen kann, führte Schiller zu seinem Skeptizismus, durch welchen der Gläubigkeit jede vernünftige Grundlage entzogen wurde. Philosophische und historische Studien gaben ihm die Überzeugung, daß der Gang aller Begebenheiten und Vorgänge sich aus natürlichen Momenten zusammensetze und ein unmittelbarer göttlicher Eingriff sich nirgends nachweisen lasse. Den historischen Überlieferungen der Bibel stand er deshalb sehr skeptisch gegenüber, dem Katholizismus war er abgeneigt, dem Protestantismus nicht besonders zugetan, dagegen erkannte er die Bedeutung des Christentums für die Entwickelung der Menschheit an. Der Gott in Schillers Auffassung war eine im All vorschwebende unergründliche Majestät, der man sich als freidenkender, sittlich-vornehmer und in edler Liebe erglühender Mensch allmählich nähern kann, und diese Erkenntnis, sowie die Einsicht, daß man das Gute, das Wahre und das Schöne nicht draußen in der Welt, sondern nur im eigenen Innern finden kann, führten den Dichter wieder zu den religiösen Gefühlen der Jugend zurück und ließen ihn erkennen, daß selbst das stärkste Wollen des Menschen ihn nicht zu dem gewünschten Ziele führe, sondern daß etwas bestimmend in die menschlichen Geschicke eingreife, was auch der schärfste Blick nicht erreicht, und daß es eine Anmaßung der menschlichen Vernunft sei, wenn sie glaube, daß sie allein die Geschicke leite. G. A.

STREIFLICHTER UND BEMERKUNGEN

Die geschichtliche Entwickelung der Weltanschauungsfragen und der Organisationen, die ihre Träger waren, pflegte man früher, soweit sie überhaupt der wissenschaftlichen Beachtung würdig schien, den **Kirchen-Historikern** als Nebengebiet zu überlassen, etwa in der Art, wie

die Geographie früher als Nebengebiet der Geschichte galt. Wir haben seit 15 Jahren betont, daß hier ein Forschungsgebiet von selbständiger Bedeutung vorliege, das als solches zu behandeln sei, und wir haben dahin gewirkt, ein neues Forschungsgebiet unter dem Namen der **Geistesgeschichte** abzugrenzen. Allmählich scheint sich wenigstens der Name Eingang zu verschaffen. Denn unter den acht großen Wissensgebieten, die auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften Berlin 1908 zur Verhandlung standen findet sich neben der Sektion 3 Politische Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit als Sektion 4 die „Kultur- und **Geistesgeschichte** des Mittelalters und der Neuzeit". Hier erscheint also die „Geistesgeschichte" zum ersten Mal als gleichberechtigte Wissenschaft neben der politischen Geschichte, der Kirchengeschichte, der Rechtsgeschichte usw.

Die Lehre der Humanität und ihre Anhänger haben die Bedeutung des **Staates** mit dem ihm wesentlichen und unentbehrlichen Hilfsmittel der **Zwangsgewalt** stets in ihrer Bedeutung anerkannt und darin einen für die heutige Gesellschaftsordnung notwendigen und unentbehrlichen Schutz gegen Barbarei und Zügellosigkeit gesehen. Aber sie haben sich stets in einem tiefen Gegensatz zu denen gewußt, die im Staat und in der Rechtsgemeinschaft die höchste und letzte Form der Gesellschaftsordnung erkannten. Sie haben es immer mit dem Wahlspruch des Comenius gehalten, der da lautet:

Omnia sponte fluant, absit violentia rebus.

Das Ziel ihrer Entwickelung und ein wahrhaft menschenwürdiges Dasein werden nach der Lehre der Humanität die Menschen und die Menschheit nur durch freiwillige Vergesellschaftung und in festgeordneter, aber freiwilliger Organisation erreichen.

Der **Begriff des Wortes Religion** ist ein schwankender. Es gibt sehr viele Menschen, die, sobald man ihnen von Religion spricht, lediglich an das denken, was sie einst in der „Religions"-Stunde gelernt haben, d. h. an den Glauben und das Dogma der Kirche, in der sie erzogen sind und der sie angehören. Die Ablehnung und das Mißtrauen, das viele seit jener Zeit gegen das Dogma eingesogen haben, erwacht in ihnen, wenn das Wort Religion gebraucht wird. Und doch hat das Wort, wie es heute im wissenschaftlichen Sinne allgemein Verwendung findet, einen viel allgemeineren Sinn. „Religion" ist keineswegs bloß die Glaubenslehre irgend einer der bestehenden Kirchen oder Sekten, sondern jedes Empfinden und Sicheinsfühlen mit dem Göttlichen, jedes Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem beseelten All und der Abhängigkeit von Gott ist „Religion", und überall, wo aus diesem Gefühl heraus Formen der Gottesverehrung geschaffen worden sind, da gibt es religiöse oder kultische Genossenschaften — Genossenschaften, die freilich in ihren Formen und ihrem Wesen sehr verschieden sind, die aber doch auch viel Verwandtes haben. Der vornehmste Unterschied dieser Kultverbände besteht in dem Charakter der einen, welche Rechtsgemeinschaften mit halbstaatlichen Zwangseinrichtungen sind und in den anderen, die auf dem Grundsatz der freiwilligen Vergesellschaftung beruhen. In die

ersteren tritt man durch die Geburt ein — man pflegt sie unter dem Namen der **Kirchen** zusammenzufassen —, die letzteren nehmen nur reife und freie Personen auf und sie sind daher auf dem Grundsatz des brüderlich-freien Zusammenwirkens aufgebaut; man pflegt sie deshalb im Unterschiede von den Kirchen auch **Brüderschaften** zu nennen.

Gustav Pfannmüller, Lizentiat der Theologie in Darmstadt, hat soeben im Verlage von B. G. Teubner (Leipzig und Berlin) ein sehr beachtenswertes Buch herausgegeben. Es trägt den Titel: „Jesus im Urteile der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart". Pfannmüller, der in wohltuender Objektivität die wechselnden Bilder und Auffassungen an uns vorüberziehen läßt, hat auch dem „Christus der Mystik" einen besonderen Abschnitt gewidmet (S. 165 ff.) und sagt darin: „Die **Mystik** ist keine spezifisch christliche Erscheinung, sondern heidnischen Ursprungs. Ihre Hauptquelle ist die **neuplatonische Philosophie**. Hier finden wir schon die aller späteren Mystik gemeinsame Spekulation über das Wesen der Seele und ihre Vereinigung mit Gott" etc. Mit anderen Worten: Das Christentum in der Gestalt der Mystik ist im wesentlichen dieselbe Geistesrichtung, die wir hier unter dem Namen der **Humanität** zusammenfassen; die Mystik ist eine Erscheinungsform dieser Gedankenwelt, deren sie viele gehabt hat, eine Form, in der sie Jahrhunderte hindurch eine Existenz besessen hat und wohl stets behalten wird.

Das **Christentum als „Humanitäts-Religion"**. Georg Brunner hat neuerdings in seiner Schrift „Die religiöse Frage im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte" (München, Beck 1908) den Versuch gemacht, den überragenden Wert des Christentums gegenüber allen anderen Religionen zu erweisen. Er charakterisiert dabei das Christentum als Erlösungs-, Humanitäts- und Kulturreligion. Brunner bestätigt damit die Anschauungen, die Harnack in seiner Schrift über das Wesen des Christentums S. 40 ff. vorgetragen hat, indem letzterer unter anderem meint, daß die Äußerungen des Stifters der christlichen Religion das Wesen einer Religion in die Doppelvorstellung von dem „unendlichen Wert jeder einzelnen Menschenseele" und von „Gott dem Vater" d. h. in eben die Grundlage des Humanitätsgedankens gefaßt habe. Die These Brunners trifft aber nur auf das „Christentum Christi", nicht auf das Kirchen-Christentum zu; beschränkt man sie darauf, so können wir ihr völlig beipflichten.

Der **Neuplatonismus**, wie er sich unter Plotins Führung seit der Mitte des 3. Jahrhunderts nach Christus entwickelte, war, obwohl er gegenüber der Eifersucht der Priesterschaft die philosophischen Spekulationen nach außen hin in den Vordergrund stellte, für den Eingeweihten eine religiöse und kultische Geistesrichtung, die von bestimmten Organisationen, den platonischen **Akademien**, getragen wurde. Die Versammlungen werden freilich der Mehrzahl nach wohl im stillen stattgefunden haben, aber von den Zusammenkünften, die jährlich am

21. Mai stattfanden, wissen wir doch einiges. Man feierte an diesem Tage das „Geburtsfest des Apollo", das man im 3. Jahrhundert und früher auch wohl das Fest der **„Platoneen"** nannte; an diesem Tage beging man auch die Geburtstage von Sokrates und Plato festlich, indem man deren Feier offenbar auf diesen Tag verlegt hatte. Man nannte diesen Tag der Sonnenfeier auch das **Rosenfest.**

Wir haben an dieser Stelle auf eine Reihe verschiedenartiger Quellen hingewiesen (s. Keller, Bibel, Winkelmaß und Zirkel in den MH. 1908, S. 148 ff.), in denen sich **Lehrzeichen** und **Symbole** der vorenglischen Großlogen-Systeme finden und darunter außer seltenen Kunstblättern, Titelkupfern, Medaillen, Teppichen, Münzen, Stammbüchern auch die sog. Rosenkreuzer-Literatur genannt. Sehr wichtig sind aber auch die Werke über **hermetische und mystisch-chemische Philosophie** und ein Teil der sog. **alchymistischen Literatur.** Man findet diese Literatur neuerdings sehr sorgfältig zusammengestellt bei John Ferguson, Bibliotheca chemica, Glasgow 1906. Eine Untersuchung über die Bildersprache dieser Literatur wäre sehr erwünscht.

Über den Turbo des **Johann Valentin Andreae,** den wir oben besprechen, veröffentlichen die „Neuen Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und Pädagogik" (herausgegeben von Joh. Ilberg und Bernh. Gerth) Bd. XXII (1908), 6. Heft (Verlag von B. G. Teubner), einen interessanten Aufsatz von Wilhelm Süß. Der Verfasser knüpft an die Hinweise an, welche an derselben Stelle (1907, S. 400 ff.) Windel auf dieses „seltsame Faustdrama" Andreaes gegeben hat und bezieht sich auf die Würdigung des Werkes, die er in seiner Übersetzung (Tübingen 1907) vorgelegt hat. Mit Recht hebt Süß hervor, daß der erste Teil des Turbo die innere Verwandtschaft der Absichten des Comenius und Andreaes klar wiederspiegelt. Wir verweisen unsere Leser auf den Aufsatz selbst, der mancherlei interessante Einzelheiten bietet.

Der starke Einfluß, den die **studentischen Korps** seit Menschenaltern als Pflanzschulen bestehender Parteien haben, ist ebenso unbestritten, wie der gleiche Einfluß der **katholischen Studenten-Verbindungen** an den deutschen Universitäten. Es ist überflüssig, darüber ein Wort zu verlieren; diejenigen, die darin lediglich eine Form akademischer Geselligkeit und jugendlichen Sports mit Mützen und Bändern sehen, hält niemand für urteilsfähig. Wenn aber auf die sog. **Studenten-Orden** des 18. Jahrhunderts die Rede kommt, so halten die meisten es für richtig, mit Achselzucken auf diese „kindischen Spielereien" der Zopfzeit, auf den Unfug mit lächerlichen Zeremonien, Symbolen und Gelübden, der damals getrieben worden sei, herabzusehen; jedenfalls hält man fast nie diese Dinge ernsthafter geschichtlicher Beachtung wert. Und doch ist es nicht zweifelhaft, daß das, was im 19. Jahrhundert die Korps waren, im 17. und 18. Jahrhundert die sog. Orden gewesen sind, und daß zwischen beiden Erscheinungen geschichtliche Zusammenhänge bestehen, die noch immer nicht völlig aufgeklärt sind.

Die hierarchischen Mächte aller Zeiten sind bestrebt gewesen, diejenigen ihrer Widersacher, die sie für gefährlich hielten, nicht nur aus dem Leben, sondern auch aus dem **Andenken der Lebenden** zu tilgen. Die Zeitverhältnisse gestatten es heute nicht mehr, die Gegner vom Leben zum Tode zu befördern, wohl aber ist die Möglichkeit geblieben, dieselben innerhalb des geistigen Machtbereichs der Kirchen aus dem Andenken der Lebenden zu tilgen. Für herrschende Richtungen liegt eine sehr starke Waffe und ein Kampfmittel ersten Ranges in der planmäßigen Ignorierung des Gegners. Wenn es den letzteren nicht gelingt, die Beachtung zu erzwingen, so dürfen die herrschenden Richtungen hoffen, durch Totschweigen die Austilgung des Widersachers aus dem Gedächtnis der Lebenden durchzusetzen.

Die **Redner-Gesellschaften und die Quäker.** Prudens van Duyse berichtet in seinem Werke: De Rederijkkamers in Nederland, Gent 1900, I., S. 30, wo er über den Eid spricht, den die „Brüder" der Gilde oder „Kammer" ablegen mußten: „De rederijkers van 'sHertogenbosch, in hun reglement van 1539, hangen eene soort van Kwakerschap uit. Hun evangelische Kamereed luidde:

Bij ja, en bij neen."

Diese Kammer lehnte also ebenso wie die Quäker, aber auch wie die sog. Täufer, die übliche Form des Eides ab. Wäre Duyse der Eigenart der Kammern weiter nachgegangen, so würde er noch weitere und noch auffallendere Übereinstimmungen mit den Quäkern gefunden haben. Einer der Scheltnamen, mit welchen die mit den „Deutschen Rednergesellschaften" (Sprachgesellschaften) zusammenhängenden sogenannten „Studentenorden" beehrt zu werden pflegten, lautete „Verfluchte Quäker" (s. MH. der C. G. 1907, S. 155).

In der Marienkirche zu Danzig befindet sich das Grab des im Jahre 1639 daselbst an der Pest verstorbenen **Martin Opitz,** der seit 1629 als Mitglied und Bruder in die Hauptloge „Zum Palmbaum" — über diese Hauptloge s. Keller, die Großloge Zum Palmbaum etc. MH. der C. G. 1907, S. 189 ff. — aufgenommen worden war. Ähnlich wie einst die Brüder auf das Grab ihres „weisesten Meisters" Pomponius Laetus das Symbol seiner Zugehörigkeit zum Bunde gesetzt hatten — s. MH. 1899, S. 97 — und wie das gleiche auf Conrad Celtes zutrifft, so ist es auch mit Martin Opitz geschehen; auf dem unteren Teil der Grabplatte in der Marienkirche stehen folgende Zeichen:





Dadurch wird die auch sonst erwiesene Tatsache erhärtet, daß Opitz Mitglied des Bundes und Bruder gewesen ist.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

MONATSHEFTE
DER COMENIUS-GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

SCHRIFTLEITUNG: BERLINER STRASSE 22
DR. LUDWIG KELLER BERLIN-CHARLOTTBG
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

XVII. JAHRG. BERLIN, DEN 15. DEZBR. 1908 HEFT V

Die Monatshefte der C. G. erscheinen Mitte Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M 10,—. Einzelne Hefte M 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

JOHANN AMOS COMENIUS[1])

Wer Johann Amos Comenius etwas genauer kennt, weiß zur Genüge, daß wir heute als die Erben seiner Lebensarbeit ein unbestreitbares, ja von der Pflicht gefordertes Recht haben, ihn näher ins forschende Auge zu fassen; hat gerade er uns doch so mancherlei zu sagen, das auch uns noch nützlich ist. Denn wir sind noch lange nicht so gestellt, daß wir von unseren eigenen Lebenswerten und Lebenseinsichten allein nachhaltig und auskömmlich zu zehren vermögen. Es ist daher nur ratsam, im früheren dort hilfreiche Anleihen zu entnehmen, wo noch vollwertige unangebrochene Kapitalien zu ersprießlicher Verwendung brachliegen. Eben das finden wir nun in Comenius vor. Sehen wir drum ein wenig näher zu, wie wir seines Wertes uns in aller Kürze recht bewußt werden.

[1]) Der vorstehende Artikel ist zuerst im Evangelischen Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen vom 26. Juli 1908 (24. Jahrg. Nr. 30) und sodann auch in der Reformierten Kirchenzeitung vom 13. September 1908 (31. Jahrg. Nr. 37) erschienen. Wir wollen ihn unseren Lesern an dieser Stelle mitteilen, weil er eine Reihe wertvoller, bisher nicht hinreichend bekannter Gesichtspunkte bietet.

Nicht leicht und ohne weiteres hervorstechend ist's dabei freilich, ihn, aus aller Zeiten Fülle abhebend, so zu schauen, daß er in seiner Eigenart über seine Zeit gewaltig hinausragt und allgemeine, die Zeiten überdauernde Bedeutung besitzt. Ein Mann von der Art des Comenius, der um innerster Überzeugungen willen seiner gesamten Zeit völlig kritisch gegenüberstand, ohne Verbissenheit ihren Geist mit feinsinniger Satire verwarf, ihre kurzsichtigen Einrichtungen ihrer nutzlosen Wirkung für Lebens- und Menschenbesserung wegen ironisch mißachtete, die beste Kraft seines Innenlebens aus der Vergangenheit bei seinem Herrn Jesus Christus schöpfte, dünkt vielen heute keine lebenspendende Macht, die in den Wirrnissen des gegenwärtigen Lebens durchdringende Bedeutung erwerben könnte. Kann denn wohl einer, der bereits dazumalen keinen nennenswerten größeren sichtbaren Einfluß gewann, heute, wo das Leben noch weit mehr markige, wetterfeste, nüchterne Charaktere fordert, die im harten Lebenskampf von Kritik und Verneinung stark beseelten Menschen innerlich zwingen, mit starker Selbstverleugnung seinem weichlichen Geiste zu folgen?

Wer jedoch so fragt — und es sind ihrer eine ganze Anzahl — der hat nicht derart scharf und tief wie Comenius dem Leben ins herbe Angesicht geschaut, viel weniger noch der Lebenswerte sich vergewissert, die nicht nur ständig von neuem die tiefsten Geister als letztes Fundament stützten, sondern auch weit über das gewöhnliche Niveau der Zeiten emporhoben. Grundfalsch ist's, einen Comenius darum gering zu werten, weil er auf seine unruhige, von Kriegsgeschrei und Glaubenszank geteilte Zeit keine größere Macht gewann. Viel tiefer und ernster muß man ihn unter die Lupe nehmen, um seiner wahren Bedeutung würdig gerecht zu werden. Nicht umsonst hat die „Comenius-Gesellschaft" in seinem hochgespannten geistigen Idealismus zu wirken sich zum Ziel gesetzt. Weit über unser Erwarten sehen wir in ihm befreiende, erlösende, befriedigende Werte verkörpert, so rein, so voll tiefer Lebensweisheit, so voller praktischer Erziehungskunst für groß und klein, so unabhängig und erhaben von allem kleinlichen Lebenssinn, daß wir wie von einem lichten, lauen Frühlingsmorgen erfrischt werden.

Aus der böhmischen Brüdergemeinde hervorgegangen, die die Läuterung des Menschenherzens höher schätzte denn konfessionelle Rechthaberei und Ausnutzung des Glaubens zu politischer Macht-

eroberung, war für ihn kein rechter Platz in jenen Tagen im großen Lebensgewoge der Völker Europas, auf dem er seine wertvollen Gaben für einen größeren Kreis segensreich hätte entfalten können. So ward sein Leben das eines heimatlosen Wanderers ohne festen Beruf, den die verfolgungswütigen Gegner nicht zu lange an einem Orte beließen. Kein Wunder daher, daß er hier und da nur bescheidene Samenkörner auszustreuen vermochte, deren Aufgang und Reife nur ganz wenigen zugute kamen. Zu roh waren die Zeiten, zu niedergedrückt die Gemüter, zu streitbar und engherzig die Köpfe für seinen reinen, hohen Gedankenflug, der Menschenseelen pflegen wollte, einen innerlichen Lebenssinn voll Gerechtigkeit und Liebe predigte, allenthalben mit offenstem Freimut die hemmenden Schwächen des Menschenlebens geißelte und Weltverachtung an Stelle äußeren Lebensmutes forderte.

Noch selten freilich waren bislang die Menschen geneigt, einen Propheten zu hören, geschweige denn ihm willige Gefolgschaft zu leisten. Ein Prophet, vergleichbar den Propheten Israels, voll Pessimismus für Leben und Menschen, voll glühenden Idealismus in der Hoffnung und Sehnsucht für eine Gottesherrschaft auf Erden, war aber Comenius. Seine Art der Verkündigung, obwohl auch herbe und verurteilend, ist freilich bei weitem milder als die zornerfüllte Drohrede des Alten Testaments. Dafür eignet ihm jedoch die tiefe Erkenntnis von der Verderbnis der Menschenseele, die freudige Hingabe des Lebens für die tatkräftige Predigt einer sittlich-ernsten Religion mit ihrem einzigen Ruheplatz im Bewußtsein der Auserwähltheit von Gott selber, der unerschütterliche Glaube an das Gottesreich im Menschenherzen, die nie erlahmende Kraft, auch in den schwersten Zeiten seines Pilgerlebens diesem Glauben mit wachsender Stärke treu zu bleiben. So lebte er förmlich in und von der Religion. Sie war ihm das eigentliche Mark seines Lebens, die siegreiche Macht seines Denkens. Hier fand er die sichere Zufluchtsstätte seiner Seele, wenn die nüchterne Einsicht in das labyrinthische Lebensgetriebe den freien Geist niederzuzwingen, und der Mut zu versiegen drohte. Und trotz dieser salomonischen Erkenntnis von der „Eitelkeit der Welt“ war in seinem Herzen Freude, Friede und Ruhe wie bei wenigen. Kein verkleinernder Dogmatismus trübte und hinderte die religiöse Klarheit seines weitzügigen Denkens, das durch die Einfachheit seiner Ziele die Zäune aller

engen Schriftgelehrsamkeit glücklich durchbrochen hatte. Die freie Entfaltung der Menschenseele auf dem Grunde der Religion Jesu war ihm der wesentliche Inhalt des Lebenszieles. In dieser Richtung dachte er sich die oberste Aufgabe der Erziehung des Menschengeschlechts. Von hier aus sah er ins Leben und gewahrte überall die entgegengesetzten Bestrebungen, die seiner reinen, keuschen Seele sittliches Ärgernis bereiteten. Man vertiefe sich in seine Werke[1]), um mit wahrem geistigen Genuß zu erkennen, wie sehr er das ganze Leben in allen Ständen und Berufen durchwandert, überall hinter die Kulissen schaut und wenig echtes, reines Menschtum entdeckt. Trotzdem bewahrt er sich seinen weltoffenen Sinn, der darauf aus ist, durch Aufdeckung der vielen Mängel, das einzige, was not tut, zu zeigen. Kein einziger Zug eines verknöcherten Muckertums trübt seinen reinen Charakter. Seine tiefe Frömmigkeit ist so echt wie lauteres Gold. Sie bildet den ruhenden Pol seines schlichten Wesens, dem nichts als die Besserung der Menschheit am Herzen liegt. Freie Persönlichkeiten sind sein Ideal, religiös sittliche Menschen, die über dem Leben stehen, weil sie es nur so mit sittlichem Erfolg befruchten können. Gerade in diesem Ideal eilt er nicht nur seiner Zeit weit voraus, sondern steht er uns Modernen nahe. Seine Schriften enthalten eine wahre Fülle von tiefen Einblicken in das Wesen des Menschen.

Man wird mit Recht fragen, woher denn Comenius diese tiefe Seelenschau besaß. Denn die Erkenntnis vom hindernden Wert einer schematischen, schablonenhaften Menschenbehandlung ist gerade nicht eine der häufigsten Gaben religiöser Erzieher. Unstreitig gehört sie als Naturanlage zu seinem Wesen. Zum anderen aber bildet sie die gereifte Frucht von persönlicher Lebenserfahrung und nicht geringem Menschenstudium. Der praktische Hang zu einer psychologischen Lebensphilosophie zieht sich wohltuend durch das gesamte Denken des Comenius. Der innere Mensch, der geistige Mensch, ist ihm der Mittelpunkt des Lebens. Auch das Studium der großen Männer, die ihm keineswegs Fremde sind, hat ihn den Wert der Menschenseele tiefer erkennen gelehrt. So flossen ihm von vielen Seiten die Möglichkeiten zu, vermöge deren er die Kenntnis des Menscheninnern erwarb,

[1]) Neuerdings verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig. „Das einzig Notwendige" und „Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens", brosch. 3 M und 6 M.

in der viele ihm bedeutend nachstehen. Das macht ihn auch noch heute zu unserem Lehrmeister geeignet. Sind wir auch an Wissen und Stoff inzwischen weit reicher geworden, so mangelt uns noch immer die größere Gabe, im Geiste einer inneren Menschenbildung die vielfältigen geistigen Werte so zu verwenden, daß sie nicht zufolge ihrer stofflichen Fülle das innere Leben zugunsten rein intellektueller Bildung erdrücken. Es ist hinreichend bekannt, wie leicht gerade hier stets wieder Schema und Schablone sich einstellen und die Herzensbildung zurückdrängen. Leider laufen wir auch heute bedenklich Gefahr, obgleich der Ruf nach Persönlichkeiten vernehmlich erschallt, in diesen erzieherischen Grundfehler erneut zu verfallen. Da sollte ein so kundiger Menschenkenner wie Comenius uns ein doppelter Anlaß werden, des Besten, das wir Menschen besitzen, unseres Seelenlebens, nicht zu vergessen, damit nicht die großen Menschenerzieher vergebliche Lebensarbeit getan haben. Wo wollen wir hinaus, wenn wir bei enormem Wissen unser Innerstes verlieren, das uns allein den sichersten Lebenshalt über alles Ungemach hinweg verleiht? Gelehrsamkeit und Wissen sind treffliche Mittel, der Zeiten Geist und Geschichte zu ergründen, sie reichen aber im entferntesten nicht hin, der Menschenseele jene innere Speise zu vermitteln, deren sie als eigentlicher Träger des Lebens dringend bedarf. Auch Comenius mangelte es nicht an Gelehrsamkeit und Kenntnis der weitschichtigen Menschheitsgeschichte. Fast alles der Art ist auch ihm durch Kopf und Herz gezogen. Es konnte ihm aber nicht den tiefen Seelenfrieden gewähren, den sein Inneres verlangte. Eben deshalb ging sein suchendes Auge weiter und machte erst da Halt, wo der höhere Mensch seine Wurzel hat, in der Menschenseele. Und nun zurückblickend, ward ihm vieles als äußeres Beiwerk des Lebens kund, das zahllosen anderen Geistern eine ungeheure Wichtigkeit dünkte, an dem sie ihre Kräfte zerrieben, ohne je ins Zentrum des Lebens zu gelangen. Darum war aber auch ihre Wirksamkeit mit dem Tode zu Ende, während die des Comenius, dem die Mitwelt keine Siegespalme reichte, so lange dauern wird, als die Sehnsucht nach dem inneren Ausbau des Seelenlebens noch in Menschenherzen lebendig ist.

Lingen (Ems). Walter Frühauf.

DIE WIEDERGEBURT DER PHILOSOPHIE

von

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Plauen

I.

Wiedergeburt des Idealismus", „Wiedergeburt der Philosophie", so ertönt es seit einer Weile von Berlin her, auch in dieser Reihenfolge. Zumal der letztere mehr umfassende Ausdruck muß auffallen in einer Zeit wie der unsrigen, in der wohl mit Recht von einem völligen Darniederliegen gründlicheren allgemeinen Denkens und Philosophierens zu sprechen ist. Gerade dieses zwar mag im unbefangenen Betrachter auch den Wunsch nach gründlicher Besserung wecken und selbst kräftig anstacheln. Aber kann wohl der Weg von dem Verlangen zu seiner Erfüllung und zur Wirklichkeit des Begehrten, wenn von Philosophie die Rede ist, für den, der mit deren Geschichte vertrauter ist, und dessen Blick sich somit nach einem Ausdrucke Kants „zwar Gebäude, aber in Ruinen" darstellen, als kurz und leicht erscheinen?

Anders indessen muß wohl die Sache ansehen Karl Stumpf in der Rede zum Antritt des Rektorats der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität in Berlin am 15. Oktober 1907, die unter dem Titel „Die Wiedergeburt der Philosophie", Leipzig 1908, veröffentlicht ist. Denn hier lesen wir S. 34: „Die Philosophie ist wiedergeboren".

Und an etwas noch lange Ausstehendes, Langwieriges ist auch schwerlich von denen gedacht, die schon vorher den Ruf „Wiedergeburt des Idealismus" erhoben, und an die Stumpf im Eingange seiner Rede, S. 5, zugleich erinnert und anknüpft. Nur soll es nach den letzteren, die besonders in einer angesehenen Berliner Monatsschrift zu Worte kamen, zum Behuf solcher „Wiedergeburt" der Wiederaufnahme des auf der Universität Jena am Ende des 18. Jahrhunderts aufgekommenen und von dort auf andere deutsche Universitäten, zuletzt Berlin, verbreiteten Systems eines absoluten, d. h. uneingeschränkten Idealismus bedürfen. Dieses Gebäude wird durch die Namen Fichte, Schelling und zuletzt und besonders Hegel vergegenwärtigt. Dasselbe besteht aber dem von Kant in seinen schieds-

richterlichen Vernunftkritiken von 1781 an begründeten, nach Möglichkeit unparteiischen und allseitigen Lehrgebäude gegenüber in einer erneuerten und in diesem Grade nie zuvor erlebten Parteinahme für bloßes reines Denken unter völliger Ausschließung der von Kant vielmehr an nächster unterer Stelle bedachten Erfahrungsphilosophie. Letztere war nach der deutschen Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts besonders auf den britischen Inseln emporgekommen.

Von solchem „Wiedereinlenken in jene verlassenen Bahnen“ der jenaischen Idealisten, wie es Jakob Ferdinand Schmidt und auch der Herausgeber der „Preußischen Jahrbücher“ vertreten, als einem Hoffnungslosen, will freilich Stumpf nichts wissen, der sich vielmehr Vergegenwärtigung der „Tendenz der philosophischen Bewegung“ seit Hegels Tod zur Aufgabe macht, um diese danach seinerseits mit Bewußtsein entschiedener aufzunehmen und fortzusetzen. Gegen Wiederaufnahme des unbeschränkten Denkens von Jena wendet Stumpf besonders ein, daß „zwischen Hegel und der Gegenwart unzweifelhaft eine Katastrophe liegt“ (S. 6), und erläutert den Ausdruck „Katastrophe“ dadurch, daß Hegels Lehre von dessen „reinem Gedanken zum reinen Stoff führte“. Damit wird auf das gewaltsame Einbrechen und verheerende Überschwemmen desjenigen, was, so unglaublich dies heute erscheint, in Jena von Fichte an und durch diesen der nachkantischen deutschen Philosophie völlig verloren gegangen war, durch und in Ludwig Feuerbach, ganz besonders aber in Max Stirner, Hegels Jüngern und später entschiedenen leidenschaftlichen Gegnern, hingewiesen.

Hiernach aber läßt uns auch der neuerliche Ruf nach Wiedergeburt der Philosophie, was den Kenner von deren Geschichte freilich nicht sonderlich überraschen kann, hinaussehen auf einen ausschließenden Streit an Stelle von Vorwärtsbewegung auf einer Heerstraße, auf der einzelne Wanderer und auch Gefährten von allerlei Art neben einander gemeinsamen näheren oder entfernteren Zielen zustreben.

II.

Muß aber dieser Blick auf eine der uneinigen Vergangenheit ähnelnde uneinige Gegenwart, der zu kleinen Nachhilfs- und Besserungsversuchen wahrlich nicht im mindesten ermutigt,

auch von der Hoffnung selbst auf eine völlige „Wiedergeburt“ der Philosophie abschrecken, die nach dieser Benennung doch mehr und besseres als eine bloße Wiederherstellung alter stets gefährdeter und unsicherer Zustände sein muß? Gewiß nicht. Wenn aber eine einmalige rasche Wiedergeburt des allgemeinen menschlichen Denkens oder des Ganzen der Philosophie als Einleitung nachfolgender stetiger Reform im einzelnen trotzdem möglich ist, so wird sicherlich bei ihrer Schöpfung nicht nur ein Stirnerscher Erfahrungs- und Wirklichkeitsfanatismus beteiligt sein müssen, sondern ebensowohl auch dasjenige, wogegen in seinem Lehrer Hegel dieser Schüler von größerer Selbständigkeit sich empörte, und das in dem Rufe nach „Wiedergeburt des Idealismus“ sich in unseren Tagen vielfältiger Wirklichkeitsvergötterung wieder bemerklich macht.

Ja, wir gehen noch weiter: selbst in dem Proklamieren eines Einseitigen in dem Rufe nach völliger Wiedergeburt seitens derer, die ihn kürzlich zuerst erhoben, mag für Menschen, auch wenn sie einem mehr als Einseitigen, einem wahrhaft Vollständigen zustreben, mehr Hoffnung auf Erreichen solches Ganzen liegen, als in der offenbaren großen Mäßigung desjenigen, der den Ruf der Wiedergeburt bloß aufnahm und ihn von sich aus als erster vermutlich gar nicht erhoben hätte, nämlich Stumpfs, in seiner Erfahrungs- und Wirklichkeitsphilosophie. Stimmt doch zu dessen Satze S. 34: „Die Philosophie ist wiedergeboren“ nur wenig das Eingeständnis, das wir im letzten Absatze seiner Rede lesen (S. 37): „Aber die höchste Palme menschlicher Geistesarbeit harrt noch des Siegers. Es gälte, eine die Natur- und Geisteswissenschaften gleichmäßig durchdringende Ideenwelt zu schaffen, die mit sachlicher Überzeugungskraft die weitesten Kreise der Forscher bezwänge und durch sie die gebildete Menschheit überhaupt mit neuem Lebensblute füllte“.

Irren wir, wenn wir meinen, daß Stumpfs Leser mit uns in dieser „höchsten Palme“ allererst und gerade dasjenige finden werden, das von einer „Wiedergeburt“ der Philosophie zu erwarten ist, und ohne das ihnen nur wenig, wenn überhaupt etwas, dadurch erreicht zu sein scheint?

III.

In Bezug auf diese höchste Palme und was er darunter nach dem angeführten Satze versteht, fährt aber unser Redner S. 37 fort: Dies zu schaffen, „könnte nur einem königlichen

Genius gelingen, wenn er noch irgend möglich ist, der Leibnizens mathematisch-physikalische Begabung, die unbegrenzte Weite seiner Interessen, die durchsichtige Klarheit seiner Gedankenbildung mit Kants bohrendem Tiefsinn und ethischem Pathos vereinigte. Hoffen wir, daß ein solcher Genius komme, und daß es wieder unserem deutschen Vaterlande beschieden sei, ihn hervorzubringen".

Aber ist es denn wahr, daß ein solches Gebäude, das Theoretisches und Praktisches in unbeschränktem Umfange mit einander umfaßt, erst noch von einem königlichen Genius der Zukunft erwartet werden muß? Freilich; in einem so sehr gemäßigten Eintreten für Erfahrung und gemeine Wirklichkeit wie demjenigen Stumpfs liegt so etwas — das wurde schon zuvor angedeutet und sei sofort eingeräumt — ganz und gar nicht. Vielleicht aber steht es anders und — besser mit dem selteneren Fanatismus und der schroffen Einseitigkeit eines Stirner. Ja, diese Annahme ist nicht mehr eine bloße Vermutung; sie ist bereits eine Lehre der Vergangenheit, der Geschichte, sodaß wir Gegenwärtigen nur noch nötig haben, uns einer längst vorhandenen Errungenschaft wirklich zu bemächtigen, um einer Wiedergeburt der Philosophie in dem angedeuteten Sinne teilhaft zu werden.

Der Stirner vor Stirner aber, von dem wir sprechen, ist der letzte und einseitigste Ausläufer der Erfahrungsphilosophie, die auf den britischen Inseln von Baco von Verulam (1561—1626) ausging, kurz: es ist der 100 Jahre später lebende Schotte David Hume (1711—1776). Dasjenige Werk jedoch, in dem der Beweis geliefert ward, daß gerade eine Max Stirnersche Einseitigkeit von Erfahrungs- und Wirklichkeitsvergötterung das Zeug in sich hat, zu einer völlig unparteiischen und dauernden gründlichen Philosophie zu verhelfen, stammt nicht schon von Hume selber her. Dies ist vielmehr erst die Tat eines deutschen Denkers, der auf die offen und mit Dankbarkeit eingestandene Anregung Humes hin einen neuen Grund legte. Es ist das grundlegende Werk von Immanuel Kant: Die Kritik der reinen Vernunft von 1781.

In der Vorrede zur zweiten Ausgabe dieses Buches von 1787 (Recl. S. 25) gibt nämlich Kant als das Ergebnis seiner gründlichen Untersuchungen und tiefeindringenden Unterscheidungen an: „So behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und

die Naturlehre auch den ihrigen". Und haben wir nicht recht, wenn wir meinen, daß dies nicht sehr verschieden lautet von Schaffung einer „die Natur- und Geisteswissenschaften gleichmäßig durchdringenden Ideenwelt" (nach den ein wenig dunklen und rätselhaften Ausdrücken Stumpfs), von der sich unser Zeitgenosse eine neue Belebung der ganzen gebildeten Menschheit und durch deren Vermittelung doch wohl auch der übrigen vernunftbegabten Erdbewohner verspricht?

IV.

Alsbald aber erhebt sich nun die Frage, wie es geschehen konnte, daß Stumpf trotz seiner Bekanntschaft mit Kants Werk, und obwohl er ja seine Hoffnung für die Philosophie sogar auf einen aus Leibniz und Kant zusammengesetzten königlichen Genius der Zukunft gründet, von der Erfüllung eben dieser Hoffnung bereits durch den jüngeren und letzten dieser Genien, nämlich durch Kant allein, offenbar absieht?

Ein zwiefaches in innigem Verein bei aller sachgemäßen Unterscheidung im Sinne seiner „höchsten Palme" bei Kant zu erwarten, hätte Stumpf doch schon der Bericht von Kants Schüler Herder in Nr. 49 seiner „Briefe zur Beförderung der Humanität" von 1795 veranlassen können. Denn hiernach kam Herders Königsberger Lehrer in den Jahren 1762—1764 immer auf zweierlei zurück: 1. auf unbefangene Kenntnis der Natur und sodann 2. auf den moralischen Wert des Menschen. Entspricht aber nicht der Fürsorge für diese hohen allgemeinen Güter unseres Geschlechts ganz genau dasjenige, was Kant in der Vorrede von 1787 über das Ergebnis seiner grundlegenden Kritik berichtet, daß nämlich nach dieser sowohl Naturlehre wie auch Lehre der Sittlichkeit, im Gegensatz zu einer gemeineren gegenseitigen Verneinung, mit einander zusammen uneingeschränkt ihren Platz behaupten?

Wenn nun aber unserem Zeitgenossen dem Anschein nach diese Frucht von Kants unterscheidender und reformierender Tätigkeit in ihrer Doppeltheit und Zusammengesetztheit verborgen geblieben ist, haben wir darin vielleicht noch immer eine Folge von andauerndem Nachwirken eines nächsten erfolgreichen Mißverstehens von Kants Absicht wie auch wirklicher Leistung zu erblicken? Wir deuten hiermit hin auf das gänzliche Ausstoßen aller und jeder Erfahrungsphilosophie — eben der „unbefangenen"

Naturkenntnis Kants nach Herders Bericht — aus der Schöpfung des kritischen Philosophen durch J. G. Fichte in Jena, dessen Beginnen dann durch seine Nachfolger Schelling und Hegel, ihm an Gaben in mancher Hinsicht überlegene Männer, lediglich verschlimmbessert wurde.

Doch würde eine Verirrung der Vergangenheit im Auffassen und Verständnis von Kants Werk, die ohne Zweifel vorliegt, sich jetzt, zwei Menschenalter selbst nach dem Zusammenbruch des daraus erwachsenen jenaischen unbeschränkten Idealismus, schwerlich noch halten können, wenn sie nicht noch immer einen Anhaltspunkt in Kants Werk selbst und dessen erster Gestalt fände. Und an diesem fehlt es leider nicht, wie wir jetzt zeigen werden.

Kant selber hat von dem Anfang seines Unternehmens an und nach dem Zeugnis neuerer Veröffentlichungen für sich in Selbstbekenntnissen sogar noch weit mehr als in seinen Schriften und deren Vorreden auf ein Zurückbleiben der Gestalt und Darstellung seines Werkes hinter dessen Gehalt hingewiesen, in der Öffentlichkeit aber zu dem Zwecke, seine Leser, als die er sich nach dem Eingang der „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" von 1783 zunächst ohne Zweifel besonders Professoren der Philosophie gedacht hat, möglichst zum Helfen und Abhelfen zu veranlassen.

Es lassen sich aber in der äußeren Gestaltung von Kants Vernunftkritik ein allgemeines und ein besonderes Gebrechen unterscheiden. Das erstere beruht auf dem Mangel unseres Philosophen an „Talent einer lichtvollen Darstellung", von dem Kant 1787 in der Vorrede zur 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" (Reclam S. 33) freimütig bekennt, er sei sich dieser Gabe nicht eben bewußt.

Bei einer allgemeinen Dunkelheit und Schwierigkeit des Vortrags konnte aber leicht eine andere, zwar wohl begreifliche und an sich auch ungefährliche Eigentümlichkeit von Kants Darlegung seiner Entdeckung dieser letzteren äußerst gefährlich werden, sogar bis zu deren Verkehrung in ihr gerades Gegenteil. Dies letztere ist wohl die einzige dauernde Erkenntnis, die der jenaische absolute Idealismus der Welt verschafft hat.

Zwar durchaus nicht dem Gehalte nach — dies ganz und gar nicht —, wohl aber in ihrer Gestalt und Darstellung, ist nämlich die Kritik der reinen Vernunft in ihrer ersten Kantischen Form

allzusehr wiederum dasjenige, was freilich in der Philosophie seit alters herkömmlich ist. Dies ist aber ein bloßer Gegenschlag gegen eine vorangehende andere Einseitigkeit und zwar in diesem Falle gegen eine äußerste und einseitigste Erfahrungs- und Materialphilosophie, diejenige des schon genannten David Hume.

Dieser scharfsinnige Schotte war auf dem Wege seiner Vorgänger schließlich so weit gekommen, die gemeinmenschliche Annahme von Notwendigkeit oder innerem Zusammenhang und Band zwischen dem Anschlagen z. B. eines geschleuderten Steines gegen ein Fenster und danach dem Zerspringen des letzteren, kurz: von A u s einanderfolgen des einen Vorganges aus dem anderen, dieses aus jenem, auf bloße Gewöhnung an äußere A u f einanderfolge solcher Begebenheiten zurückzuführen. Demgemäß sprach er unserer Gattung alles und jedes ursprüngliche Vermögen zum Vorausnehmen solcher Verknüpfung in bloßem Denken völlig ab. Öftere Wiederholung von ähnlichem und damit Gewöhnung erst begründe ein Gefühl des Zwanges, von dem einen Ereignis auf das andere zu schließen und damit die Vorstellung einer mehr als nur losen ä u ß e r e n Folge, nämlich eines inneren Bandes. Kant aber tat dar, wie wir 1905 in „Kants Kritik der reinen Vernunft, abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte“ eingehend gezeigt haben, daß, wenn Hume so weit gehe, den Menschen zu einem ausschließlichen Sinnenwesen von Art des Tieres hinabzusetzen, — und dies ist die ganze Voraussetzung für seine Abwürdigung des Begriffes von einem inneren Zusammenhange im O b j e k t der Erfahrung zu einem lediglich gefühlten Zwange im S u b j e k t — auch nicht von Wahrnehmung bloßer äußerer Aufeinanderfolge, die doch die unentbehrliche Voraussetzung seiner Theorie bildet, ohne welche irgend eine Gewöhnung ja gar nicht entstehen kann, die Rede sein könne und dürfe.

Indem Kant so bewies, daß Hume mit seinem zwar äußerst scharfsinnigen Versuch in Wahrheit doch noch nicht ohne selbständiges Denken, dasjenige also, von dem doch für ihn nach seinen Voraussetzungen mit Notwendigkeit abzusehen war, auskommen konnte, erhob er sich nun in seiner völlig parteilosen Anerkennung sowohl von Sinnenempfindung wie auch von Denken, beider in unbeschränktem Umfange mit einander, zwar der Sache nach zu einer durchaus unparteiischen gerechten Auseinandersetzung zwischen den in der Philosophie von jeher vorhandenen

Parteien der Materialisten oder Realisten und der Idealisten oder Formalisten. Ja, er legte sogar darüber hinaus Grund zu der dauernden Vereinigung dieser bisher einander wechselseitig ausschließenden Gegensätze in einem dritten höheren kritischen Universalsystem, das Realismus und Idealismus bloß unterscheidet und nach ihrer ewigen Naturbestimmung an alle Aufgaben des Denkens und Lebens auseinanderteilt. Aber in der Form der Darstellung dieses in der Tat Endgültigen überwog doch zunächst zwar natürlicher-, aber auch bedauerlicherweise das sowohl Hume gegenüber, der Kant den Anstoß zu seinem Unternehmen gab, wie auch überhaupt Neue stark im Verhältnis zu dem von Hume her lediglich Übernommenen. Jenes überwog, obwohl dieses letztere Kant von jeher — auch nach dem schon erwähnten Zeugnis Herders — nicht weniger am Herzen lag als Hume, ja sogar noch unvergleichlich viel mehr als diesem, der doch schließlich wesentlich — Räsonneur war.

Die unglückliche Folge hiervon aber war, daß zumal ein erstes flüchtiges Lesen von Kants schwierigem Werk den Eindruck machen konnte und auch gemacht hat, als sei Hume und die Erfahrungsphilosophie hier nicht nur gründlich verbessert und ergänzt, sondern vielmehr aufgehoben und beseitigt. Das aber war durchaus nicht Kants Absicht und konnte sie auch nicht sein.

Wir sagten soeben, daß Kants Werk zunächst diesen sehr unrichtigen Eindruck gemacht habe, und werden unsere Behauptung sogleich aus der Geschichte beweisen. Zuvor aber sei noch bemerkt, daß in der angegebenen ersten äußeren Gestaltung von Kants Werk sich eine natürliche Wirkung von zwei Umständen zu erkennen gibt: nämlich von einer gewissen Armut des einen, und dagegen einer unerwarteten Reichlichkeit des anderen der beiden Bestandteile aller menschlichen Erkenntnis, die darin zum ersten Male von Kant deutlich unterschieden sind.

Der Sache nach zwar unerschöpflich mannigfaltig, als das Material für uns von Sonne, Mond und Sternen mit allem dem, was sich auf ihnen befinden mag, ist doch das von Hume noch weit über seine Vorgänger in der Erfahrungsphilosophie hinaus betonte und gepflegte Prinzip der Sinnenempfindung und äußeren wie auch inneren Wahrnehmung für eine Erwägung im voraus und allgemeinen so ärmlich und unergiebig, wie etwas, das bloß von fremd her — von unbekannten Dingen an sich — zu erwarten und dann schlicht hinzunehmen ist, nur sein kann. Dagegen

enthüllte sich andererseits das von Hume mit völliger Vernichtung bedrohte Prinzip eines allgemeinen Denkens, von dem diesem Angriff gegenüber durch Kant zunächst gesicherten bloßen einzelnen Teilstück des Begriffsverhältnisses von Ursache und Wirkung aus, seinem Entdecker, nach einem Ausdruck der „Prolegomena" (Reclam S. 38), als eine ganze „abgesonderte, in ihr selbst durchgängig verknüpfte Sphäre". Dies ist die nach Kants zusammenfassendem Ausdruck, der von einem obersten Teile hergenommen ist, „reine Vernunft".

Nun heißt ja zwar Kants grundlegendes Werk durchaus nicht etwa Darlegung oder gar Verherrlichung, sondern vielmehr „Kritik der reinen Vernunft", d. h. doch deren Prüfung und damit im Zusammenhange Grenzbestimmung ihres rechten, wie auch Abweisung event. Berichtigung eines etwaigen unrichtigen Gebrauchs. Aber sehr zu verwundern ist doch nicht, bei der beschriebenen Eintönigkeit des materialen, und dagegen überraschenden Vielfältigkeit des formalen Prinzips der Erkenntnis, zusammen mit der völligen Ungewohntheit und gleichsam Neuheit des letzteren, daß ersten Lesern des schwierigen und dunklen, dazu auch sehr umfänglichen Buches das neue System so vorkam, wie es von dessen erstem Rezensenten 1782 beschrieben worden ist. Es sei, heißt es in diesem ersten Bericht, „ein System des höheren oder, wie es der Verfasser nennt, des transzendentellen" — richtiger jedoch: transzendentalen — „Idealismus". Weiterhin wird in Übereinstimmung mit dieser einseitigen Benennung, die ja den empirischen „Realismus" Kants völlig unterschlägt, dem Königsberger Denker schuld gegeben, er verkenne „die Rechte der inneren Empfindung", und noch mehr streite sein Idealismus „gegen die Gesetze der äußeren Empfindung".

Wie nun wirkte diese „Garve-Federsche" Beurteilung in den Göttinger gelehrten Anzeigen, die in der Vorrede zur Ausgabe der Prolegomena von Karl Schulz (Reclam S. 3 ff.) wieder abgedruckt ist, auf den Verfasser der Vernunftkritik? Wie schon die äußerst bittere Überschrift seiner Antwort von 1783 (Prolegomena S. 163 ff.) „Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht", beweist, nicht anders als ein gänzliches Mißverstehen seines Werkes. Der Beschuldigung eines bloßen Idealismus und eines Verkennens der Rechte der Empfindung und Erfahrung aber setzt Kant S. 164, Anm., den Satz entgegen: „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos" —

d. h. Tiefe und Breite — „der Erfahrung". „Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich", ist von ihm jener Bemerkung schon vorangeschickt.

Diese erste eingehendere öffentliche Besprechung eines so überaus schwierigen Werkes, das dazu eine ganz neue Bahn brach, verdient aber in Anbetracht solcher erschwerenden Umstände sicherlich nicht den Namen einer durchaus verächtlichen Leistung. Durch die besondere Art ihrer von Kant zwar sehr bitter empfundenen Verkennung seines großen Vorhabens hätte sie aber sogar sofort auf einen gefährlichen Mangel in dessen erster Ausführung aufmerksam machen und dadurch die Pflege von Kants Werk noch früh genug auf den rechten Weg, einen besseren als den dann zunächst in Jena leider eingeschlagenen, weisen können. Jener Mangel ist zwar ein Gebrechen lediglich der Darstellung, als von dieser in einem grundlegenden philosophischen Werke ist er jedoch, wie die Geschichte der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts und nicht nur diejenige der Philosophie bis auf diese Stunde gezeigt hat, äußerst wichtig und verhängnisvoll geworden. Denn: Was die Könige versehen, das müssen die Völker ausbaden.

Wir nannten den anfänglichen Mangel von Kants Schöpfung eine Schwäche, bestimmter: eine Einseitigkeit, lediglich der Darstellung. Daß sie allein der Gestalt, gar nicht aber dem Gehalt des Werkes angehört, dafür sei zum Beweis hier nur der allererste Satz der Kritik der reinen Vernunft angeführt: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet". (Reclam S. 35.)

Es klingt wie eine Folge der Witzigung durch Erlebnisse von Art desjenigen der Göttinger Rezension, wenn Kant die „Einleitung" in der 2. Auflage vom Jahre 1787 sehr viel ausführlicher so beginnt: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff

sinnlicher E i n d r ü c k e zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?“

Aber ob diese Nachbesserungen des Vortrags der ersten Auflage schon ausreichten? Und weiter: ob das Mißverstehen der ersten Ausgabe überhaupt im Jahre 1787 noch zurückzuhalten war? Schon raste der See und wollte sein Opfer haben. Im Jahre des Erscheinens der 2. Auflage 1787 „wurde bereits an der Universität Jena eine „kantische“ Extraprofessur errichtet, und zwar für Karl Leonhard Reinhold, den Vorgänger von J. G. Fichte, der dann auf dem Wege jenes weit über ihn hinausging. So hatten wir schon 1906 in unserem Buche „Der Professorenkant“ S. 54 zu berichten.

V.

In der „Einleitung“ der „Prolegomena“ von 1783, S. 35, nennt Kant seine Kritik der reinen Vernunft die „A u s f ü h r u n g des Humeschen Problems“ — vom Bande zwischen Ursache und Wirkung — „in seiner möglich größten Erweiterung“. Schade, daß er nicht seine Kritik in diesem letzteren Sinne dargestellt hat unter Angabe der Übereinstimmungen mit Hume wie auch der Abweichungen von ihm, zunächst an diesem einzelnen Begriffsverhältnis. Daran konnte sich dann eine Erweiterung auf das Gesamtgebiet des reinen Denkens aufwärts wie auch selbst des reinen Anschauens abwärts anschließen etwa in der Weise, wie wir in „Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte“ 1905 versucht haben.

Eine solche Art der Darstellung hätte dem Nachfolger Reinholds in der jenaischen Extraprofessur, J. G. Fichte, vermutlich in höherem Grade und ausreichend die Behauptung in der ersten seiner beiden „Einleitungen in die Wissenschaftslehre“ (d. h. in Fichtes eigenes System) vom Jahre 1797, S. 420 (Ausgabe der Werke) erschwert, daß nämlich sein System kein anderes sei als dasjenige Kants, aber „ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung“. Da aber Kant auch die soeben angedeutete Art von Fassung seines Gedankens wie Bemühungen um Darstellung überhaupt gänzlich seinem Leser überlassen hat, so hat erst das 20. Jahrhundert herankommen müssen, um endlich der großen Schöpfung aus der zweiten Hälfte des achtzehnten zum Gehalt hinzu die entsprechende würdige und auch wirksame Gestalt zu

verschaffen und damit allererst unseres Philosophen großen Entwurf für die Welt zu vollenden.

Aus Kants Bewußtsein der Mängel seiner Darstellung erklären sich seine so zahlreichen Aufforderungen und Bitten an den Leser um dessen Mitarbeit. Sie beginnen im Schlußabsatz der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Reclam S. 644). Der hier geäußerte Wunsch, der Leser möge das Seinige dazu beitragen, um den nunmehr gebahnten Fußsteig zur Heeresstraße zu erweitern, beweist, daß der Philosoph sein Werk von Anfang an und vor allen trüben Erlebnissen mit der Schrift von 1781 im Publikum für der Hilfe des „Lesers" bedürftig gehalten hat. Fortgesetzt wird diese Bitte in der Vorrede des Buches gegen den Schluß hin und noch weit stärker nach den inzwischen mit Aufnahme und Beurteilungen gemachten sehr widrigen Erfahrungen in der Vorrede zur 2. Ausgabe von 1787. Die Aufforderungen endigen erst 1791 in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik mit dem Ausdruck der Überzeugung, daß letztgenannte Wissenschaft, der Kants ganze schwere Bemühung galt, und die im Unterschiede von allen anderen einer gewissen abschließenden Vollendung fähig ist, „die Vereinigung der Versuche und des Urteils verschiedener Künstler nötig" habe, um als ewig und unwandelbar zustande zu kommen.

Wieder aber zeigte sich das nach den Prolegomena (Reclam S. 33) „der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal" darin, daß Kants Werk zwar jede Art von Aufnahme bei seinen Lesern gefunden hat von Vergötterung bis zur Verketzerung, nur nicht die ihm doch vor allem und zunächst lediglich nötige Hilfe.

Diese ward ihm nicht im 18. Jahrhundert bei Reinhold und bei Fichte zu teil, noch auch im 19. Jahrhundert nach dem gänzlichen Zusammenbruch des absoluten Idealismus, der mit seinem uneingeschränkten Denken von Fichte herkam. Unter dem Eindruck der aufblühenden Naturwissenschaften erlebte man nun zuerst eine Art von epikuräischem Kant, nämlich in der Geschichte des Materialismus von Fr. Alb. Lange 1866. Nach dieser Vereinseitigung konnte dann wiederum nicht ausbleiben eine Wiedererhebung auch der gerade entgegengesetzten Einseitigkeit, die schon in Jena einst den Anfang gemacht hatte, sich aber nun bei ihrem Wiedererscheinen nach der Katastrophe von Jena lieber nach Plato nannte. Sie erfolgte in dem Buche von Friedrich Paulsen „Immanuel Kant. Sein Leben

und seine Lehre", Stuttgart 1898, womit der Kreis möglicher Einseitigkeiten des Verständnisses wiederum geschlossen war.

Es ist Stumpf in seiner Rede S. 9 beizustimmen, wenn er von Lange sagt, was auch von Paulsen gilt: „Zu billigen sind solche immer wieder versuchte Umdeutungen nicht". Demjenigen, der Umdeutungen ablehnt, liegt nun nahe, mit Stumpf fortzufahren: „Man muß das historische System Kants einschließlich seiner Mängel und Unklarheiten scharf trennen von dem, was man selbst daraus machen zu können glaubt".

Hier aber wird doch der wesentliche Unterschied des Kantischen Werkes von dem aller früheren Philosophen nicht gebührend beachtet. So nicht, daß Kant z. B. im Schlußabsatz der Preisschrift von 1791 die Metaphysik als ein System bezeichnet, „welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll, wozu nunmehr der Bauzeug samt der Vorzeichnung vorhanden ist", also zwar alles für den Zweck und das Werk Erforderliche, aber doch noch nicht dieses selbst. Dieses aufzubauen ist gänzlich uns, den Nachlebenden, als noch immer unerfüllte wichtige Aufgabe hinterlassen. Hinzu kommt, daß nach unseren heutigen Darlegungen das von Kant zum Besten der Philosophie zum ersten Male mit der nötigen Gründlichkeit unternommene „beschwerlichste aller Geschäfte" der Vernunft, das ihrer Selbsterkenntnis, einer wesentlich leichteren und zumal weniger mißverständlichen Darstellung fähig ist, als ihm zunächst 1781 zu teil ward.

Bei Kant also darf hiernach durchaus nicht schon für alles, was not tut, das angesehen werden, womit man sich bei John Locke wie auch schon z. B. bei dem alten Parmenides im 6. Jahrhundert v. Chr. begnügen darf: die bloße treue Bewahrung auch des Buchstabens durch Philologen und Historiker. Würde doch auch bei Beschränkung auf diese untergeordnete Art der Pflege ganz dasjenige fehlen, durch das für alle Welt die Wahrheit des stolzen Mottos aus Bacos Vorrede zu seiner großen Erneuerung der Wissenschaften zur lebendigen Überzeugung gebracht wird, mit dem Kant die 2. Auflage seiner Vernunftkritik von 1787 geschmückt hat. Es sind besonders die Worte, daß es sich bei dieser Vorarbeit um die Grundlegung allgemeiner menschlicher Wohlfahrt und Würde handle.

Durch die Erledigung der beiden genannten Aufgaben, die unser schon in höherem Lebensalter stehender Reformator der

Philosophie notgedrungen seinem „Leser“ überlassen mußte, wird ja „die strengste historische Wahrheit“, die Stumpf mit Recht gewahrt wissen will, nicht im geringsten verletzt. Es kann also bei dieser Art des Hinausgehens über bloße Philologie und Historie sowohl der historischen Wahrheit gedient werden wie auch der philosophischen. Daß dieser letzteren schon genug getan werde lediglich durch treue Erhaltung von Kants Buchstaben, müssen wir ernstlich und entschieden bestreiten und insofern auch das Wörtchen „nur“ in dem Satze, mit dem Stumpf seine Bemerkungen über Kant S. 9 schließt: „Nur durch die strengste historische Wahrheit kann auch der philosophischen Wahrheit gedient werden“.

So aber würden wir Nachlebenden schon aus der Vergangenheit dasjenige entnehmen, wofür Stumpf noch eines königlichen Genius der ungewissen Zukunft bedarf, gemäß den Worten des Dichters: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen“.

EINE CHARAKTERISTIK SCHLEIERMACHERS AUS DEM KREISE DES „JUNGEN DEUTSCHLAND“

Von

Prof. D. Dr. Georg Runze

Mit dem Beginn des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts gewann in Deutschland auf längere Zeit eine literarisch-ästhetische Strömung Einfluß, die zu den drei bis auf unsere heutige Gegenwart wirksamsten Geistesmächten der vorhergehenden Epoche, der klassischen Dichtung Schillers und Goethes, der Kantischen und nachkantischen Philosophie und der Romantik, nicht bloß relativ unabhängig, sondern zum Teil gegensätzlich sich verhielt, und die man unter dem von Wienbarg geprägten Namen „das Junge Deutschland“ zusammenzufassen pflegt. Heine und Laube, Gutzkow und Wienbarg, Theodor Mundt und Gustav Kühne sind die hervorragendsten Vertreter dieser Richtung.

Hegel, Goethe und Schleiermacher hatten kurz nacheinander ihre irdische Laufbahn vollendet, Schelling war längst in seine

unproduktive Periode eingetreten und galt fast als vergessene Größe. Eines literarischen und philosophischen Führers, vor dessen Genius man sich anerkennend beugte, glaubte man nicht mehr zu bedürfen; auch an Goethe wurde eher Kritik geübt, als bewundernd von ihm gelernt. Die politische Reaktion, die seit einem halben Menschenalter am Werke war, schuf dem demokratischen Zuge, der dieser Zeitströmung eigen war, ihre negative Basis; positiv sog sie aus dem Saint-Simonismus ihre Anregung und bereitete so der herandämmernden sozialistischen Gärung auf deutschem Boden den Weg. Dem nationalen Idealismus der deutschen Burschenschaft, der erst später in den Dichtungen Freiligraths, Hoffmanns von Fallersleben, Robert Prutz' seine schönsten Blüten trieb, stellte sich hier ein politischer Realismus zur Seite, der einen mehr internationalen Zug verriet, aber im Unterschiede von der Romantik mit der Achtung vor der Autorität auch die Ehrfurcht vor manchem, was der früheren Generation heilig war, fallen ließ. Die Art, wie Börne über Goethe, Heine über August Wilhelm Schlegel urteilte, kennzeichnet das souveräne Bewußtsein, das in den Häuptern des „Jungen Deutschland" sich regte.

Trotzdem darf man diese literarische Epoche als eine indirekte Frucht oder gar als eine abgeblaßte Form, als eine Nachblüte der Romantik bezeichnen; an dem Stamm der beiden Denkergrößen, die, obwohl unter sich scharf und bewußt entgegengesetzt, doch jeder in seiner Weise, in typischem Gepräge die romantische Weltanschauung wiederspiegeln, an Schleiermacher und Hegel, haben sich die Gutzkow und Kühne, Mundt und Wienbarg geistig emporgerankt. Die beiden extremen Linkshegelianer, durch deren theologische und religionsphilosophische Werke manchem Fernerstehenden erst klar wurde, welchen Zielen die neue Richtung zusteuerte, Strauß und Feuerbach, fanden in den Kreisen des „Jungen Deutschland" die beifälligste Aufnahme.

Die Nachwirkungen der Hegel-Schleiermacherschen Epoche sind noch heute nicht erschöpft. Manche der hervorragendsten Theologen und Philosophen der Gegenwart haben in dem Ausgleich zwischen diesen beiden Formen der Immanenzlehre, der agnostizistischen und der panlogistischen, ihre Wegrichtung gefunden. Auf den Universitäten gewinnt die Wertschätzung und das Studium dieser zwei Heroen des Gedankens erneuten Aufschwung; nicht bloß in den theologischen und philosophischen

Fakultäten. Joseph Kohler bezeichnete noch unlängst den Neuhegelianismus mit vollster Zustimmung als die zukunftsreichste Denkrichtung der Gegenwart. Auch die Hauptwerke von Schleiermacher und über ihn werden auf den Bibliotheken mehr als früher gefordert; seitdem die Ritschlsche Schule mit ihrer Abscheidung aller Metaphysik von der Theologie an Zugkraft einzubüßen angefangen hat, beginnt man wieder für jene systemgewaltigste theologische Kraft des vorigen Jahrhunderts Geschmack zu gewinnen, die metaphysisches und theologisches Denken mit gleichem Interesse pflegte, ohne das eine im andern aufgehen zu lassen, vielmehr beide grundsätzlich auseinanderhält, getreu dem Grundsatz: „Mit dem Kopf ein Philosoph, im Herzen Frömmigkeit.“ Die philosophischen Schulrichtungen der letztvergangenen Epoche lassen unbefriedigt: zwischen dem neukantischen, positivistischen Dualismus und dem teils subjektivistisch-skeptischen, teils unkritisch-dogmatischen Monismus gibt es keine Brücke. Dort kommt die Welt der geistigen Werte, hier teils der Glaube an die Erkennbarkeit der objektiven Welt, teils die Achtung vor der fortschreitenden Offenbarung im Verlauf der Geschichte des menschlichen Denkens zu kurz. Da gilt es zurückzugreifen auf jene einfacheren, klarer gegeneinander sich abhebenden parallelen Denkrichtungen: die kritisch-dualistische Schleiermachers und die systematisch-monistische Hegels. Zwischen ihnen ist ein Ausgleich möglich; sie ergänzen sich wie Individuelles und Allgemeines, Gefühl und Gedanke, Persönlichkeit und geschichtliche Entwicklung, mikrokosmische Ethik und Phänomenologie der objektiven Vernunftordnung in Recht, Staat und Geisteskultur.

Nachdem mit Ed. von Hartmann, Kuno Fischer und Otto Pfleiderer wiederum drei hervorragende Männer, die an Hegelschem Denken gereift waren, dahingegangen sind, wendet sich um so intensiver der Blick derer, die auch an der universellen, aber farblosen Wundtschen Systematik keine Befriedigung mehr finden, in jene Zeiten originaler Systembildung zurück. Der einzige, dessen kritische Kraft alle Wandlungen überlebt hat, bleibt freilich Kant; er ist unser täglich Brot geworden. Aber auch hier gilt: der Mensch lebt nicht vom Brot allein; ohne jenen romantischen Einschlag würden wir auch unter Kants Führung verdursten und verdorren. Jetzt wäre es endlich an der Zeit, die Schleiermacherbiographie, auf die Diltheys kundige Hand uns seit nunmehr

38 Jahren mit Spannung warten läßt, vollendet zu sehen. Was Dilthey inzwischen geschaffen, wird jener Aufgabe zugute kommen. Wohl selten würde die Idee (von Otto Weininger auf Diltheyscher Grundlage) einer totalen Umgestaltung der empirischen Psychologie, nämlich ihre Ausgestaltung zur theoretischen Biographie, d. h. zur individual-psychologischen Beschreibung des Werdeganges im Seelenleben, sei es wirklicher hervorragender Persönlichkeiten, sei es dichterischer Charaktertypen, ein dankbareres Betätigungsfeld finden, als an Schleiermachers Person, die in ihrer eigentümlichen Originalität und in ihrem durch Selbstbildung gewordenen Charakter zugleich als Realursache gelten muß und als Erfahrungsprobe dienen darf für seine eigene ethische Theorie von der Individualität. Dilthey hat noch neuerdings von Hegels Jugendentwicklung eine ebenso reichhaltige wie ansprechende, stellenweise geradezu entzückende Darstellung gegeben; aber bei Hegel bedeutete die Individualität tatsächlich wenig, grundsätzlich nichts, bei Schleiermacher war sie alles.

Eine aus dem Kreise des „Jungen Deutschland" stammende Vorgeschichte zu einer individual-psychologischen Geschichte der „geistigen Gestaltung" Schleiermachers, wahrscheinlich der erste derartige Versuch überhaupt, kommt im folgenden zur Veröffentlichung; er war, soweit ich ermitteln konnte, bisher völlig der Vergessenheit anheimgefallen[1]). Gustav Kühne — der übrigens inzwischen den extremen Anwandlungen des „Jungen Deutschland" mehr und mehr entwachsen war — schreibt freilich in etwas eintöniger Sprache, sein Stil entbehrt oft der Plastik und der Farbe; gleichwohl dürfte die Verunglimpfung im Moniteur des Dates (ich gustavkühne mich = ich langweile mich) wohl mehr persönlichen als sachlichen Grund haben. Es fehlt seiner Darstellung keineswegs die Anmut, und sein unbestechlicher Wahrheitssinn, sein Streben nach genauer Beobachtung und treuer Wiedergabe haben auch solche Kritiker anerkannt, die ihm geistig fernstanden (vgl. Hebbel, Tagebücher II, 1887, S. 228). Seine Monographie über Schleiermacher als Kanzelredner, die schon Karl Rosenkranz rühmend erwähnt, reiht sich nicht unebenbürtig der von Alexander Schweizer (Schl.'s Wirksamkeit als Prediger) an. Bei Robert Prutz, R. von Gottschall, Strodtmann, hat Kühne eingehendere Würdigung gefunden.

[1]) Gustav Kühne, „Friedrich Schleiermacher". Deutsches Taschenbuch auf das Jahr 1838. Herausgegeben von Karl Büchner, Berlin, Duncker & Humblot.

Manche Einzelheiten in diesem und einem später folgenden Aufsatz, z. B. über Schleiermachers Anteil an den Fragmenten des Athenäums, über den Wert der „Vertrauten Briefe", verglichen mit dem, was zwei Jahre zuvor Rosenkranz über die unbefugte Neuveröffentlichung durch Gutzkow gesagt hatte, über die eigentümliche Vereinigung von Unerschrockenheit und Furcht in Schleiermachers Wesen, verglichen mit jener gewaltigen Predigt über Matth. 10, 28 in der Zeit der französischen Invasion („Über das, was wir zu fürchten, und was wir nicht zu fürchten haben"), endlich über den Eindruck, den Schleiermacher an seinem Lebensabend aus Rosenkranz' Kritik seiner Glaubenslehre empfing, — werden auch den Kundigsten neues bieten. Insonderheit dürfte Kühnes Schilderung des Tragischen in Schleiermachers Beziehungen zu Hegel, in der Abrechnung der Hegelschen Schule mit seiner formaldialektischen Methode und mit den Ergebnissen seiner Metaphysik, noch heute allgemeineres Interesse erwecken. Fühlt man doch aus Gustav Kühnes Schilderung heraus, daß es ihm selbst ähnlich ergangen sein muß wie Karl Rosenkranz, der sich, wie so viele andere — auch von Baur und Strauß hat man es behauptet — eben in dem Maße von Schleiermacher abwandte, wie er sich der Denkweise Hegels zuwandte, und zwar noch bei Lebzeiten Schleiermachers, nachdem ihn dessen Einfluß bis dahin fast ausschließlich beherrscht hatte. Rosenkranz berichtet darüber in der Vorrede zu seiner 1836 (in Königsberg) separat veröffentlichten Neuausgabe der schon 1830 und 1831 in den Berliner Jahrbüchern erschienenen Aufsätze über Schl.'s Glaubenslehre; und da Kühne auf ihn öfters zurückgreift, so wird eine Anziehung der charakteristischen Stelle willkommen sein:

„Ich war 1824 und 1825 Schleiermachers eifrigster Schüler gewesen. Ich hatte im Sommer 1825 ihn selbst über seine Glaubenslehre gehört und war von dem unvergeßlichen Manne wie bezaubert. Eine Vorlesung, eine Sitzung in der Akademie bei öffentlichen Vorträgen, eine Predigt zu versäumen, wurde mir Gewissenssache. Mit Heißhunger verschlang ich alle seine Schriften. Aber mehr noch als diese fesselte mich die universelle Virtuosität Schleiermachers auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft wie des Lebens. Diese Gewalt seiner Persönlichkeit über mich wuchs bis zu einem wahrhaften Druck, der mir endlich unerträglich wurde. Ich stand mit Schleiermacher in gar keinem näheren Verhältnisse, sondern umkreiste ihn mit scheuer Liebe in ehrerbietiger Entfernung. Nächst Steffens, dessen Einwirkung mich schon viel früher ergriffen hatte, war er die erste große

Gestalt, welche mich durch und durch erschütterte. Steffens' Schriften und die Vorträge, welche ich im Winter 1824/25 in Berlin zufällig bei ihm hörte, lockerten mein verworrenes, nach allen Seiten hin maßlos auseinanderstrebendes Wesen fruchtbar auf. Das Studium Schleiermachers gab mir eine Elastizität des Denkens, eine Beweglichkeit der Reflexion, welche allmählich über ein poetisches und historisches Element in mir überherrschend ward. — Im Frühjahr 1825 verließ ich Berlin und ging nach Halle. In Halle änderte sich dies. Seine Persönlichkeit bestimmte mich nicht mehr unmittelbar. Ich fing an, Hegels Phänomenologie und Naturrecht zu studieren und ward in eine ganz neue Welt entrückt. Die Bekanntschaft mit Hinrichs befeuerte diese Studien. Nun geriet ich aber in die furchtbarste Entzweiung. Ich schwankte zwischen Schleiermacher und Hegel verzweiflungsvoll hin und her. Immer tiefer öffnete sich mir die Kluft zwischen beiden. Auf der einen Seite das Nichtwissen des Absoluten aus der Jakobischen Philosophie, synthesiert mit der praktischen Strebsamkeit und monarchischen Selbstgenügsamkeit des Fichtianismus. Auf der andern Seite das Wissen des Absoluten, die Idee als die sich selbst als alle Wahrheit wissende Wahrheit, die Tilgung alles Dualismus zwischen Sein und Denken und zugleich die höchste Entäußerung seiner selbst, die gänzliche Unterwerfung des in seiner Unendlichkeit endlichen Ichs unter die Objektivität. Auf der einen Seite eine höchst gewandte, allein nur formelle Dialektik, eine reinliche, geschmeidige Sprache. Auf der anderen Seite eine rein sachliche Dialektik, eine Entwicklung des Gegenstandes durch sich selbst und eine kernvolle, Tiefsinn atmende, mit wunderbaren, ahnungsvollen Schlaglichtern durchblitzte Darstellung. Auf der einen Seite ein Mann, dessen ganze Persönlichkeit bis auf die kleinsten Gesten und Mienen hin sich mir lebhaft eingeprägt, dessen scharfer Blick mich oft erfaßt, dessen Stimme, beim Altargebet namentlich, mich oft im Innersten erschüttert hatte, vor dessen Wohnung selbst ich nie ohne eine gewisse heilige Erregung vorbeiging, dem ich oft nach beendeter Vorlesung mit trunkenem Enthusiasmus Unter den Linden nachschlich und seiner jugendlichen, für alles Menschliche gleich sehr sich interessierenden Rüstigkeit mich bewundernd freute. Auf der anderen Seite ein Mann, den ich nur selten durch die Kastaniengänge hinter dem Berliner Universitätsgebäude mit gebrechlichem Anstande hatte durchwandeln sehen, in dessen Vorlesungen ich nur wenige Male als Hospitant von Freunden hineingezogen war, ohne ihnen Geschmack abgewinnen zu können, denn ich lechzte damals nach Schönheit der Rede und war noch zu ungebildet, aus Hegels Vortrag das Tiefere auch in Betreff der Form vernehmen zu können. So war Hegel, Schleiermacher gegenüber, seiner Persönlichkeit nach, für mich ein schattenhaftes Bild, eine bloße Silhouette. Man erwäge danach meine Lage. Ich war höchst unglücklich. Die

Wissenschaft forderte Opfer von mir, gegen welche meine ganze bisherige Bildung und der Kultus des Herzens, den ich Schleiermacher gewidmet hatte, sich durchaus sträubte. Ich stürmte oft, wie von dämonischen Flügeln getragen, die Felsen und Berge des Saaletales ziellos auf und nieder, von der brennendsten Unruhe über Himmel und Hölle, Christus und Teufel, Fühlen und Wissen, Bibel und Vernunft gefoltert. Ich wußte endlich mir nicht anders zu raten, als dadurch, daß ich für mich eine Kritik der Schleiermacherschen Theologie niederschrieb. Sie wurde mir sehr schwer, denn ich kämpfte dabei einen Streit auf Leben und Tod. Ich wurde mir aber dadurch um vieles klarer und mußte mich nach dieser Revision ganz für das Hegelsche System entscheiden."

So urteilt Rosenkranz nachträglich über den Eindruck, den er einst von Schleiermachers Person empfangen hatte; die Abfassung der Charakteristik geht der Kühneschen Darstellung nur um weniges voraus und ist von dieser bereits mitberücksichtigt worden. Lassen wir nun Gustav Kühne selbst sprechen:

„Es war am zwölften Februar des Jahres 1834, als Schleiermacher, dieser Lessing der christlichen Theologie, ein Sechsundsechziger, starb. Es hatten manche gedacht, er werde einen bloß menschlich-schönen Tod sterben, andere geglaubt, er werde wie ein Prophet endigen, der sich in der letzten Stunde noch einmal aufrichtet, um über die noch ungeschlichteten Wirren des immer zweifelvollen Lebens einen Spruch zu tun, den man mit Freude oder mit Sorge auf die Zukunft der kommenden Geschlechter zu deuten hätte. Schleiermacher starb als gläubiger Christ, als Lehrer der Kirche. Er hatte unter Kirche immer nur eine Gemeinde verstanden, die sich zu gegenseitiger Erbauung versammelte, und so sah er seine nächste Gemeinde, seine Familie um sich, und betrachtete als deren Priester den letzten Akt seines Lebens wie ein letztes Thema zu gemeinsamer Erhebung der Gemüter. Das Triebwerk seines forschenden Geistes schien zu stocken, seine Glaubens- und Zweifelslehre war erschöpft; was nach ihm würde gepredigt und gedeutet werden, hatte ihn wohl in den letzten Lebensjahren viel und mit Sorge beschäftigt, aber in der Stunde des Todes wandelte ihn keine Bekümmernis mehr an. Nur auf die Seinigen war sein Blick gerichtet, an ihre Erbauung verwandte er die letzte Kraft seiner Rede, sprach allen Mut ein, um sich so des eigenen Mutes zu versichern, reichte ihnen das Abendmahl, das er dann selbst empfing, und schloß das Auge, das Tausenden so lange Zeit als ein kluger Stern der Religion geleuchtet, sie vor Unglauben und Aberglauben behütend.

Man sah mehr als dreißigtausend Menschen der Leiche des Mannes folgen; die ganze Hauptstadt war bewegt. Denn hatte er auch nur zumeist den oberen Klassen der Gesellschaft gepredigt und Zeit seines Lebens den Gebildeten das Christentum ausgelegt, so waren doch eben, weil seine Gemeinde wie eine freie Loge in der Christenheit dastand, gar viele, des besonderen Reizes an solcher Gemeinschaft, wegen aus allen Ständen herbeigezogen, um dem Manne zu huldigen, von dem man sagte, seine Weisheit sei noch größer gewesen als alle seine hohen Tugenden. Und noch am Tage des Begräbnisses versammelte Heinrich Steffens die akademische Jugend in dem Hörsaal der Hochschule und sprach mit der ihm eigenen phantasievollen Innigkeit von dem Gestorbenen als einem Hochbegabten, der nach vielen Seiten hin segensreich gewirkt; aber er schloß freilich mit den Worten, Schleiermachers Christentum sei nicht das seinige[1]). Hiermit lag das Bekenntnis vieler am Tage. Sieht man aber in dem Christentum eine nie vollauf zu erschöpfende Quelle der Gnade und Weisheit, so darf man wohl sagen, daß es noch niemand vergönnt gewesen, die Fülle seiner Herrlichkeiten ganz zu erfassen, die Schätze seiner Göttlichkeit völlig auszubeuten, und so ergäbe sich daraus, daß auch, was Steffens für sein Christentum erklärt, den Reichtum der geheimnisvollen Offenbarung und die Summe des christlichen Wissens nicht vollständig erledige. Dies gilt um so mehr, wenn man in dem Geiste des Christentums den Geist immerwährender Forschung begründet sieht. Hieran

---

[1]) Das ist nicht ganz zutreffend. Steffens erwähnt dies nur beiläufig in der Rede; der Schluß lautete anders. Die beiden Stellen dieser Gedächtnisrede, einer wahren Perle der deutschen Literatur, lauten so:

„Ich darf es nicht verheimlichen, die Ansicht, wie die Lehre des Christentums aufgefaßt werden, wie sie sich entwickeln und gestalten muß, die mir die wahre ist, war nicht die seinige. Aber er war ein C h r i s t. Was ihn innerlich durchdrang, nannte er Gefühl. Doch dieses Gefühl war mehr; es war Gesinnung, es war seine innerste, heiligste Wahrheit . . . es durchdrang sein ganzes Leben . . . Oft schien seine Meinung dunkel, verhüllt, seine Gesinnung nie . . ."

„Mit dem Tode ringend, war er stets in sich gefaßt; was er bis jetzt als Gefühl bezeichnet hatte, ward volle klare Wahrheit und Einsicht. „Wie ist mir alles so schön versöhnend, vermittelnd, wie herrlich", sagte er freudig, wenngleich mit gebrochener Stimme. „Wer, wie ich, an Christi versöhnenden Tod glaubend, die Seligkeit sucht, der genieße mit mir das heilige Mahl." — Er schien, bis alles bereit war, fast ungeduldig; das entweichende Leben wartete noch, sich sträubend.

Und er brach das Brot und reichte den Kelch, aus welchem er trank; in seinen Augen, schon halb gebrochen, kehrte das alte Feuer zurück, mit vernehmlicher Stimme tönten über seine schon sterbenden Lippen die geheiligten Worte, durch welche das höchste Mysterium unseres Glaubens bezeichnet wird.

Da entfaltete sich aus der schwellenden Knospe die Blüte zum ewigen Leben. Der Kelch verwelkte — er starb."

aber war Schleiermachers Christentum recht zu erkennen, an dem Drang unermüdlicher Forschungslust, an dem Freigeben jedweder Art und Weise, zu fühlen und zu denken, sobald es nur von dem Bewußtsein des Christlichen ausging, das er in jeder Brust als unmittelbar gegeben voraussetzte. In dieser Freiheit sah er den Kern des Christentums, in ihr lag der Kern seines eigenen Wesens, der in der „Weihnachtsfeier“ zu einem vollen Blütenbaume erwuchs. Hier ist der Ideenstoff der Religion in den verschiedensten Anschauungsweisen zur Sache vieler Persönlichkeiten geworden, sodaß das Christentum als der Prototyp alles modernen Menschenlebens erscheint. Die Gemütsart der kleinen Sophie, die sich von früh auf an den Mythen des Christentums weidet, ist die Geburtsstätte jener Mystik, die sich in der Geschichte der Kirche als Katholizismus oder als Herrnhutertum gestaltete, je nachdem aus dieser Richtung ein ganzer kirchlicher Organismus oder eine bloße Zufluchtsstätte der Andacht für stille Gemüter hervorging. Diese unmittelbare Hingebung an die legendenreiche Religion teilt auch Joseph, der in der Offenbarung des Johannes seine tiefe, dunkle Befriedigung sucht. In Leonhard wird ein edler Vertreter der rationalen Auffassungsweise vorgeführt. Ohne profan zu sein, noch verschlossen für die Heiligkeit der Offenbarungen, dringt er auf die Realität der Sache. Indem er die Wundertaten Christi als Produkte der Entzückung der Liebe in den Gemütern der Gläubigen deutet, und die Person Jesu von Nazareth ihm in die ganze Reihe jener tiefbegabten Männer, der Propheten, Johannes des Täufers, der Jünger und der Apostel, sowie der Kirchenväter eingegliedert erscheint, nimmt er das Christentum als eine weltgeschichtliche Tatsache, als eine neue Kulturperiode des Menschengeschlechts. In Ernst dagegen ist ein christlicher Idealismus personifiziert. Sein Glaube geht nicht aus von den historischen Spuren der Erscheinung Christi; er läßt es dahingestellt, wie weit die Welt der Wunder, in der sich Jesu Leben bewegt, eine geschichtliche Basis hatte; aber wie er mit aller Liebe und Hingebung von der Bedeutung des Weihnachtsfestes spricht und das wundersame Gefühl erklärt, in ihm eine aufgehende Sonne des neuen Lebens, einen Frühling des Geistes zu ahnen und zu feiern, so findet er die Wesenheit und Wahrheit des Ereignisses in der Notwendigkeit eines irgendwie erschienenen Erlösers. Und wer den Kern in allen Mythen des Christentums durchgefühlt hat, dem erscheint dann auch der Vertreter dieser Idee bis in alle Poren und Einzelheiten seiner Persönlichkeit mit einem göttlichen Scheine umstrahlt und in lieblichster Verklärung. Eine verwandte Seite dieser Anschauungsweise faßt Eduard auf. Er sieht in der Feier der Weihnacht nichts als die Feier der Menschheit selbst; die Welt der Wirklichkeit, wie er sagt, kommt erst zu ihrem Rechte, indem das Kreatürliche des Menschen nicht als das Verlorene, sondern als das

Begnadigte erscheint, da die Wahrheit in ihm offenbar geworden. Das Faktische der Mythe ist ihre Wirklichkeit, aber erst ihr Sinn ist ihre volle Wahrheit. Christus ist der Mensch an sich, der seine Göttlichkeit in sich entdeckt und weiß. Dieser Akt der Entdeckung des göttlichen Prinzips in der menschlichen Natur ist jedoch nur einmal dauernd vollzogen, weil das verworrene und getrübte Leben des einzelnen dem Scheine verfällt, und seinem Blicke die keusche Ruhe nicht vergönnt ist, um den Punkt der Gottgemeinschaft in sich festzuhalten.

Sehen wir so in dieser religiösen Novelle die verschiedensten Richtungen des christlichen Gefühls gerechtfertigt und anerkannt, weil in deren jeder sich eine Seite der Wahrheit zum Ausspruch bringt und lebendiges Dasein gewinnt, so müssen wir doch sagen, daß dies nur ein dichterischer Standpunkt ist, von dem aus diese Verschiedenheiten des christlichen Gefühls sich beherrschen und als gültig ansehen lassen. Schleiermacher ließ nach dieser Dichtung, deren Entstehung der frischen Manneskraft seines Lebens angehörte, diesen übersichtlichen Standpunkt fallen. Sich als Dichter des Christentums weiter zu entfalten, dazu fehlte ihm die eigentlich poetische Schöpferkraft. Auch war er nun einmal Lehrer des Christentums, der jugendliche Gemüter zu einem bestimmten Bekenntnis zu erziehen, eine Gemeinde in dem ihr gemäßen Glauben zu kräftigen hat. Er hatte sich bereits durch seine „Reden über die Religion" das glänzende Verdienst erworben, das sogenannte vornehme, zu Ende des vorigen Jahrhunderts dem Christentum abgestorbene Publikum für den Gehalt der göttlichen Lehre wieder zu gewinnen, und so sah er in der fortgesetzten Anreizung des Interesses an religiösen Dingen für seine rednerische Kraft einen Spielraum zu dauernder Wirksamkeit vor sich. Dazu kam, daß er im Felde der theologischen Wissenschaften eine grenzenlose Verwirrung vorfand. Diese lähmenden Spaltungen auszugleichen, fühlte sich die klare Schärfe und die dialektische Lust seines Geistes ganz vorzüglich angespornt, und so wurde er von mehreren Seiten darauf hingedrängt, die Wissenschaft des theologischen Protestantismus zu befruchten und die Summe seines eigenen Glaubens und Denkens allmählich zu einer bestimmten Dogmatik zu gestalten, die der Frömmigkeit des unmittelbaren Glaubens und zugleich der Intelligenz des wachgewordenen Verstandes genügen sollte. Als Dogmatiker und Lehrer der Gemeinde hat er nun zwar niemals die ihm ursprünglich eigene zarte Fügsamkeit der Phantasie verloren, vielmehr erhielt sie sich als der fortdauernd lebendige Reiz in allem, was er schrieb und sprach, aber aus dem Zauber seiner Dialektik wurde ein Handwerk, ein Instrument zu bestimmten nützlichen Zwecken, aus der Biegsamkeit seines Geistes eine gewandte Klugheit des Verstandes. Statt die freie Forschung des Gedankens mit der Überlieferung auszugleichen, statt Rationalismus und Supernaturalismus, den abstrakten Verstand

mit der Hingebung des gläubigen Gemütes zu versöhnen, schien er nur dazu da, die in der christlichen Welt erwachsenen Spaltungen mit der Leuchte seines hellen Witzes deutlicher herauszuheben; aber in dem Bemühen, die widerspenstigen Elemente des Glaubens und Denkens zu bezwingen, verlor er die Fäden für beide aus der Hand, galt beiden Parteien für einen Abgefallenen und endigte mit einer völligen Isolierung seiner selber. Je mehr er den Gehalt des Christentums dogmatisch abzufassen suchte, desto mehr schälte er sich von allem los, was mit der Miene der Bestimmtheit unter seinen Zeitgenossen auftrat. Ursprünglich in Jacobischer und Fichtescher Doktrin geistig erwachsen, wie seine „Monologen" noch den ganzen Jubel eines subjektiven Idealismus von sich strömten, sagte er sich auch von diesen wie von allen selbständigen Gestaltungen der philosophischen Forschung los, weil er schnell die Unmöglichkeit erprüfte, auf diesen Wegen den Gehalt des Christlichen mit der Stimme des freien und willkürlichen Bewußtseins in Einklang zu setzen. Den Gläubigen zu forschungslustig, wo nicht gar skeptisch, den Denkenden zu sehr gebunden an die Nötigung des unmittelbaren Gefühls, sah er sich immer mehr dazu hingedrängt, das Christentum in der Schwebe zwischen Unglauben und Aberglauben zu halten. Dies erschien ihm selbst als eine hohe Aufgabe, an die er alle Kräfte seines seltenen Geistes setzte, aber immer blieb es bei der Aufgabe, ja sogar bei den bloßen Versuchen, seine Aufgabe erst zum Bewußtsein zu bringen. Und so entfaltete er denn mit aller Sorgsamkeit, mit allem Scharfsinn und zugleich mit aller Scheu vor verderbnisvollen Resultaten in seiner Glaubenslehre das Prinzip, sich und jedes Dogma so zu stellen, daß keine Forderung frommer Bedürfnisse und kein Ergebnis der Wissenschaft ihm etwas anhaben könne. Dadurch, daß es seine Aufgabe war, erst zu ergründen, wie er sich zum Inhalt der Religion in ein Verhältnis zu setzen habe, verblieb er recht eigentlich innerhalb der Sphäre des Fichteanismus, nicht gebunden an dessen Einzelheiten, denn wie er im „Athenäum" über die „Wissenschaftslehre" sprach, war bitter und lossagend genug, aber doch in diesem Zuge des Geistes, der nach Fichtes Doktrin sich außerhalb des Inhalts aller Dinge, Gottes und der Welt befindet und das Werk der Tätigkeit damit beginnt, sich vor diesem Inhalte zu betrachten, um zu ihm eine Stellung zu gewinnen. Es war dies in der Geschichte der philosophischen Manöverkünste die Epoche vor Schelling, wo das für frei geltende Ich vor dem Inhalt dessen, was es erforschte, auf allerlei geistreiche und verschmitzte Weise hin und her voltigierte, bis sich durch Schelling erst zwischen Frage und Antwort ein ganz anderes Verhältnis ergab, wonach das forschende Individuum nur innerhalb des ersehnten Gegenstandes seine Stellung findet, und Gott über sich und sein Wesen nur inmitten seines eigenen Gebietes Rede steht. Von dieser Mystik, die in Deutsch-

land mit Schelling wieder philosophisch wurde, glaubte sich Schleiermacher, obschon er es nicht war, ganz frei. Die Resultate seines Denkens aber fielen seinen Widersachern unrettbar in die Hände. Allen Parteien stand er mit seiner klugen Lehre gegenüber, denn die Klugheit seiner Doktrin hatte die Spaltung zwischen Gläubigen und Denkenden nur erst recht beleuchtet. So kunstfertig die Notbrücke war, die er über die Kluft gebaut, so widerstrebend erschien das Hüben und Drüben, das er zu vermitteln getrachtet. Wenn man die Ergebnisse seiner Glaubenslehre betrachtete, wurde man irre an dem Manne, der allen ein anderer schien, den Gläubigen zu aufgeklärt und weltergeben, den Aufgeklärten zu sehr an die Überlieferung gebunden. Er hatte im Christentum die Fülle der Weisheit und Göttlichkeit gefunden; daß er an den historischen Christus glaube, räumten ihm selbst seine Gegner ein; aber er hatte die Dreieinigkeit geleugnet, denn für ein Leugnen hielt man es, daß er dieses Dogma nicht für die Säule des Christentums ansah und es aus dem Bereich seiner Glaubenslehre verwies. Wenn er dann von der Göttlichkeit Christi erfüllt war, so nahm es Wunder, daß er nicht an die zweite Person der Trinität glaubte und in dem Walten des heiligen Geistes nicht die Bestätigung und Festhaltung der Gottmenschgemeinschaft finden konnte; in seinen Pfingstreden war eine kunstgewandte Deutelei; auf dem Katheder sprach er ganz schlicht sein Nichtanerkennen der Dreieinigkeit aus. Daß der ganze Umfang des Christlichen nicht aufgegangen sei in seiner Lehre, lag wohl nun klar am Tage, und während Steffens nur einfach sagte, Schleiermachers Christentum sei nicht das seinige, waren die Resultate der Schleiermacherschen Doktrin schon längst von allen Seiten angegriffen, die Früchte seiner wissenschaftlichen Forschung zerschnitten und zerpflückt. Wer in die persönliche Nähe des Mannes geriet und die Gewalt seiner Beredsamkeit über sich ergehen ließ, der wurde durch ihn auf wunderbare Art zum Christentum bekehrt oder in ihm befestigt, und während die Wissenschaftlichen die Früchte seines Baumes als unzulänglich, falsch oder taub erklärten, stand die persönlich um ihn versammelte Gemeinde gewissermaßen im Blütenduft seines Glaubenseifers, war erquickt und gelabt und fühlte die Wirkungen echt christlicher Erhebung und Begeisterung. So hatte sich trotz der Befehdung, die ihm von der protestantischen Theologie widerfuhr, um seine Person eine Gemeinde gebildet, die ihm unbedingt ergeben und von den Segnungen des christlichen Geistes, die seiner Rede entströmten, tief ergriffen blieb. Und der Zauber seiner Eloquenz war auch von der seltensten Art. Dem Denkenden, der sich ihm nahte, entzündete er das Gefühl für das Göttliche im Christentum, der Gläubige, der an seinen Lippen hing, ahnte in ihm den sichersten Zusammenhang seiner prüfenden Gedanken, der Person des Mannes und der geistigen Gewalt seines Ichs vertrauend,

selbst wo in der Rede des Meisters der letzte Hinweis auf die Sicherheit des überlieferten Glaubens fehlte. Schleiermachers Rednerkraft war von der Seele des Christentums belebt, eine wirklich biblische Zunge, keineswegs bloß eine Weisheit sokratischer Doktrin. Es war ein Hauch unsterblichen Lebens, der ihn mitten im Strome seiner klügelnden Verstandessprache überraschte, eine Weisheit Gottes, die ihn mit dem Nimbus einer nahenden Verklärung überglänzte. War es dann Wehmut, in die er ausbrach, so war diese Wehmut keine Schwäche, keine Hinfälligkeit des Gefühls, denn sie war beredt, wie mit Engelszungen beflügelt. Ein Rausch des Entzückens erfaßte ihn, wenn er vom Zauber des Kreuzes sprach und die kleine weiße Hand über den greisen Kopf schwang, mit drohendem Finger, der zitternd gen Himmel wies, aber zugleich wie ein kriegerisches Signal aller Satzung, allem Herkommen, das der Buchstabe bringt, eine ewige Fehde ankündigte. In seiner Stimme, die schon immer hell und durchdringend war, lag ein schmetternder Ton, wenn er sein Veto ausrief über alle Gesetze der Welt, wenn sie von außen kamen oder die Überlieferung sie brachte. Der sinnende, still berechnende Blick seines klugen Auges leuchtete dann wie ein zündender Blitz; in seine mäßige Aktion, die sonst nicht aufzukommen vermochte im Wellenschlag der Rede, ging die Bewegung seines Innern über, und die kleine, wundersame Gestalt des Mannes schien aus sich selber heraus zu wachsen, wenn er sich über den Rand der Kanzel bog, um einem jeden ans Herz zu klopfen und auch im felsenfesten Unglauben die Quelle des Lebens zu entriegeln. Das war nicht unchristlich, wenn er so einem jeden im eignen Busen den wahren Inhalt der Bibel nachwies. Das konnte man nicht schwache Momente nennen: gab sich doch die Spürkraft seines ewigen Prüfens nie ganz gefangen; es waren nicht bloß lichte Intervalle seiner sonst atomistischen Denkkraft, die mit dem Zweifel begann, um den Glauben zu finden; das waren die Ergebnisse seines inneren Lebens, die besten Resultate seiner Forschung, der Kalkül aller seiner Gemütserfahrungen.

Wenn jedoch seine Rede, die im Rausche des Momentes seine Hörer begeistert, sich zur Überlieferung durch die Schrift anschickte, so war es, als wären ihr plötzlich alle Blüten abgestreift; die besten Ergebnisse seines Denkens sahen arm und nüchtern aus, wenn sie als Doktrin sich darlegten und der flüssige Geist seines Wortes sich in Paragraphen einfangen sollte. Hier galt es dann recht eigentlich, durch Kunst das Fehlende zu ersetzen, und in sokratischer Dialogik geübt, begann Schleiermachers Schriftsprache, sobald sie eine Dogmatik anstrebte, jenes Gewebe von klugen Einschränkungen und berechneten Wendungen zu entfalten, hinter welchen sich seine Lehre gegen Widerspruch und Mißverständnis gesichert meinte. Seine dogmatische Sprache verglich er selbst einer Münze mit doppeltem Gepräge, einem bildlichen auf der einen, einem dialektischen auf der anderen Seite.

Jenes sei für die Fühlenden, die Gläubigen, dieses für die Wissenden oder Denkenden, denn jenen gehöre die Person, das lebendige Wesen, diesen gebühre die Erkenntnis des ideellen Wertes. Wer aber die Münze völlig kennen lernen wolle, müsse beide Seiten betrachten, für beide den Sinn des Verständnisses haben. Hieraus erwuchs dann bei schwierigen Fragen für die Spekulation eine Doppelbeleuchtung gefährlicher Art. Die Probleme, die sich in bildlicher Auffassung glücklich gelöst, unterlagen, sobald der ideelle Wert besichtigt wurde, einer neuen, ganz anderen Prüfung. Was Schleiermacher für historisch fest ausgab, davon wußte man nicht, ob er es auch ideell für richtig nahm; was er ideell für die Summe der Wahrheiten hielt, darüber war man ungewiß, ob er ihm nicht sein geschichtliches Dasein in Abrede stellte. Das Geschrei über Zweideutigkeit wurde allgemein gegen ihn, man sagte witzig, er habe im Notfalle für halb erledigte Fragen der Wissenschaft immer einen Doppelgänger in Bereitschaft, der er selbst sei und doch auch nicht. Von allen Seiten zog man aus, oft mit Stangen und Latten wie die Kriegsknechte, um den Geist seiner Lehre einzufangen, viele glaubten ihn ergriffen und tödlich getroffen zu haben, wußten aber nicht, ob nun dies seine eigne Gestalt oder sein Schattengänger war. Wer sich selbst Blößen gab in der Hitze des Angriffes, dem leuchtete er heim mit dem ganzen Scharfsinn seiner durchdringenden Ironie, die auch ihrerseits nicht selten sich vergaß und aus Übermut in grausame Spottlust ausarten konnte. Lag der streitliche Gegenstand außerhalb des Gebiets der Religion, so verführte ihn die Überlegenheit der geistigen Waffen, seine Gegner in einem Autodafé des Witzes völlig aufzuopfern. Schleiermachers Rezension von Fichtes Grundzügen des Zeitalters war ein Exerzitium der Spottlust, nicht minder seine Polemik gegen Friedrich August Wolf, gegen Theodor Schmalz und gegen Bunsen in dem Sendschreiben an Ritschl. Rahel sagte, Fichte habe Klauen im Kopf, Schleiermacher Messer. Wie er den Prediger Jenisch verfolgte, mag aber das äußerste in persönlicher Verfolgung gewesen sein. Zu Anfang des Jahrhunderts, zurzeit als sich Schleiermacher mit Schlegel eng verbündet hatte, war unter dem Titel: „Diogenes' Laterne“ eine Schrift erschienen, die den Zweck hatte, das damalige Berliner Triumvirat zu parodieren. Eine Titelkarikatur stellte die kleine Figur Schleiermachers neben seiner damaligen Duzfreundin, einer großgewachsenen Dame[1]), so vor, daß er ihr Pompadour zu sein schien. Man vermutete, obschon es ungewiß geblieben, den Prediger Jenisch als Verfasser des Pasquills, und Schleiermachers Rache kannte selbst nach dem Tode des Mannes, der freiwillig starb, keine Grenze. Er kritisierte eines seiner Bücher in der Jenaischen Allgem. Liter.-Zeitung vom Jahre 1805 und schloß seine Bitterkeit

---

[1]) Henriette Herz ist gemeint.

gegen den unglücklich Geendeten mit den Worten: „Von dem Verdacht, daß er noch lebe, hat sich der Verfasser doch nun hinlänglich gereinigt!" Da guckte aus der Hülle Schleiermachers der versteckte Voltaire hervor, der freilich nur, wenn man ihn aufrief, Sprache gewann und sonst vor dem germanischen Tiefsinn des Mannes nicht auftauchte. Einen Sophisten aber nannte man ihn, als er nach langen Debatten die Liturgie anzunehmen sich entschloß und gleichwohl das Bekenntnis ablegte, daß seine Meinung über die Sache unverändert bleibe. Nach und nach sah er sich lediglich auf das Gebiet der Theorie und der Doktrin beschränkt, und hier galt es denn, seine Lehre gegen wissenschaftliche und kirchliche Widerlegung zu schirmen. Was bei persönlicher Aufreizung ein Zug des Voltaireschen Geistes geschienen, nahm hier auf dem der theologischen Diskussion die Miene eines sokratischen Lächelns an, das nicht selten auch um die Lippen des Mannes spielte und in seinem Auge selbst mitten im Strome weicher Gefühle durchblitzte. In dem zweiten Sendschreiben an Lücke, welches den Versuch zum Ausgleich mit den Gegnern seiner Glaubenslehre enthielt, sagte er mit jener lächelnden Wehmut, die ihn am Spätabend seines Lebens auf eine rührende Weise kleidete, man habe einen eigenen Rationalismus für ihn erfunden, weil man sein Wesen als Theologe garnicht unterbringen könne in die vorhandenen Kategorien. Die streitigen Punkte liefen nämlich meist darauf hinaus, was nach seiner Ansicht im Christentum als ein Natürliches, und was als ein Übernatürliches anzunehmen sei. Einen ideellen Rationalismus, sagte er, nenne man seine Theologie, der darin bestehe, daß zugegeben werde, ein Natürliches könne auch ein Übernatürliches sein. Allein, er wisse doch noch einen besseren Rat. Wo nämlich Übernatürliches bei ihm vorkomme, da sei es immer ein Erstes, das aber hernach ein Natürliches oder Zweites werde. So sei die Schöpfung übernatürlich, aber sie werde hernach Naturzusammenhang; so sei Christus übernatürlich seinem Anfang nach, aber er werde natürlich als eine menschliche Person; und so sei es auch mit dem heiligen Geiste und der Kirche. So sei das, was seine Theologie bezeichne, eher ein Supernaturalismus, aber ein reeller. Was jedoch damit gewonnen sei, sehe er nicht ein, wie er sagte. So schief und schwankend stellte sich die völlig sokratisierte Persönlichkeit Schleiermachers zu den beiden theologischen Hauptparteien der damaligen Zeit. Niemals machte seine Weisheit einen Abschluß, weder mit sich noch mit den streitigen Punkten, und dies unterschied sein Wesen auf das bestimmteste von allem systematischen Denken. Konsequent war der Kreis seiner Glaubenslehre von einem bestimmten Mittelpunkt aus auf das sorgfältigste angelegt und durchkonstruiert. Trafen die Radien nicht genau auf ein Dogma des überlieferten Kirchentums, so suchte er allerdings die Unsicherheit des Überkommenen nachzuweisen, niemals irre an der vermeinten Richtigkeit seiner Rech-

nung; allein der Freiheit seiner Forschung tat dann die Zaghaftigkeit seines Gemütes Abbruch, er wich aus, vertuschte die Disharmonien zwischen seiner Lehre und dem Christentum, und ließ nicht selten das von seinem Standpunkte aus völlig unrichtig Erscheinende in zweifelhaftem Bestande. Die Tugenden seines Herzens verhinderten ihn, das konsequent Erschaute ebenso folgerecht und ohne alle Sorge um verletzende Wirkungen auseinanderzulegen; die Illusionen gläubiger Gemüter nahm er sich außerordentlich tief zu Herzen. So erwuchs im Geiste des Mannes jene Mischung von Kühnheit und Furcht, die nur die Geschichte seines inneren Lebens erklären kann. Mit den Wissenschaften sprang er rasch um, ihnen gegenüber ließ er die ganze Schärfe seines Verstandes walten; nur den Gläubigen, denen, die dem Leben und seinen Gefahren allein angehören, galt die sorgsame Scheu seines zarten Gefühles. Solange er gegen Rationalisten und Supernaturalisten seine Lehre zu verteidigen hatte, mochte er sich stets als Sieger erscheinen, weil er hier in dogmatischer Hinsicht auch wirklich Herr aller Stoffe war; allein in der Spätzeit seines Lebens sah er seine Doktrin von einer Religionsphilosophie überflügelt, auf deren Terrain er nicht standhielt, und für deren Bekämpfung ihm durchaus die Waffen fehlten. Hegels Spekulation beseitigte sein dialektisches Christentum, und die Widerlegung der Schleiermacherschen Glaubenslehre durch Rosenkranz ist ein Ereignis, das sich in der Geschichte der Wissenschaften auf keine Weise in Abrede stellen läßt. In der Hegelschen Philosophie war nämlich ein von Theologen und Philosophen bisher vergeblich angestrebter Standpunkt mühsam erreicht, von dem aus die Ergebnisse der forschenden Vernunft mit der überlieferten Religion in Harmonie erschienen; Marheinekes Dogmatik war die erste vollständige Gestaltung dieser spekulativ-christlichen Doktrin. Was sich widerstreitend erwiesen in Sachen der Abendmahlslehre, was über die Göttlichkeit der Person Christi und über die Dreieinigkeit von der Mystik und der Verstandesaufklärung behauptet war und nach beiden Seiten hin für unüberwindliche Spaltung gegolten hatte, das erschien hier zum ersten Male als völlig ausgeglichen auf dem Gebiete theologischer Forschung. Dies ging sozusagen über Schleiermachers Horizont; was von Daub, Hegel, Marheineke in theologischen Dingen angeregt und ausgeführt, war für ihn nicht mehr da, und als der permanente Sprecher dieser Sozietät, Rosenkranz, seine Glaubenslehre kritisch widerlegte, verlor er auch sein Lächeln auf der Lippe und half sich notdürftig durch Ignorieren.

Ist eine Doktrin durch die Kritik einer nachfolgenden Zeit aufgelöst und vernichtet, so darf man nicht glauben, daß damit zu gleicher Zeit auch schon die Person dessen, der sie schuf, beseitigt sei. In der Doktrin liegen die Früchte vom Jahreslauf am Tage, und an den Früchten, heißt es freilich, sollt ihr sie erkennen; aber es fragt sich, ob es nicht

bloß Schuld eines trägen Herbstes war, was die Frucht auf falsche Weise gezeitigt, und ob diesem herbstlichen Mißwachs nicht ein Frühling vorausging, in dessen Blüten sich ganz andere Hoffnungen verkündeten, die ein Spätsommer unerfüllt ließ. Es gibt in dem vielverzweigten, seltsam verstrickten Dasein der Menschen eine nicht geringe Anzahl von Gestalten, zwischen deren Blütenleben und deren Fruchtzeit eine völlige Disharmonie waltet, so daß der Lebensherbst keine genügenden Antworten auf die Fragen gibt, die ein schmeichlerischer Frühling brachte. Es ist allerdings eine Eigenheit des Genies, mehr zu geben, als es anfangs versprach; aber es gibt in der Geschichte der Menschen nur wenige Genies, in denen sich dies wie durch einen Wurf göttlicher Fügung vollbringt. Es gibt weit mehr Talente, bei denen auf große Anläufe nichts erfolgte als eine geringfügige Einfriedigung, die den letzten Notbedarf zusammenfaßt. Es sind dies Naturen, die mit vollen Segeln, mit lustig wehenden Fahnen ausschifften und nach mancher Einbuße an Hab und Gut, an Masten und roten Wimpeln einen Hafen gewinnen. Schleiermachers Gedankenleben hatte, wie mich dünkt, ungefähr diesen Verlauf. Es gab eine Zeit, wo ich an den Lippen des Mannes hing. Wenn die verwegene Stetigkeit seiner Verstandesforschung sich plötzlich umsetzte in einen Strom weicher Ergüsse, dann überraschte mich das Gefühl der Unzulänglichkeit des menschlichen Wesens, und ich lernte an einem großen Manne die Geringfügigkeit des einzelnen begreifen, der an dem wunderbar verschlossenen Buch des Lebens von den sieben Siegeln nur wenige löst. Jetzt nach langer Zeit, wo ich, vielfach abgekehrt von dem Wesen des Mannes, mir sein Bild nach allen Seiten zu erneuern suche, bietet sich mir derselbe Anblick des Widerstreites, wenn ich sein Anfangen und sein Beschließen bedenke. Nicht, als ob ich jetzt lediglich Schwäche nennen möchte, was mir damals wie eine Tugend seines weichen Gemütes erschien — darf man doch befürchten, daß eine große Reihe menschlicher Liebenswürdigkeiten vor dem Richterstuhl der absoluten Vernunft sich nur wie Schwächen und Unzulänglichkeiten darstellen dürften —, aber mit der wiederholten Betrachtung der merkwürdigen Persönlichkeit Schleiermachers ist mir jetzt der Anfang und die Vollendung seines Wesens, sein Frühling und sein Herbst, und alles, was als Widerspruch in ihm zutage lag, in einen weiteren, größeren Zusammenhang eingereiht. Man hat, muß ich sagen, wenn die Resultate seiner Forschung widerlegt sind, noch nicht seine Persönlichkeit zugleich beseitigt, nicht einmal die Art und Weise seines Forschens, weil sich diese verjüngen, mit zeitgemäß gestärkten Kräften den Anlauf erneuern kann. Was Schleiermacher als Zweifel aufwarf, war nicht lediglich von ihm selbst erhoben, es waren Zweifel der Menschheit überhaupt, die er aufnahm und später fallen ließ oder erledigte, je nachdem hierzu die Fähigkeit des einzelnen hinreichte. Wo sich

aber Stillstand erzeugt, sei's im Leben selbst oder in der Wissenschaft, da wird sich Schleiermachers Geist bald wieder wach finden, um den Trägen durch die Lust der Opposition keinen Frieden, keine gemütliche Ruhe zu gestatten. Und mich dünkt, in diesem Sinne ist der Schleiermachersche Geist der Forschung erst ganz kürzlich wieder auf eine Weise lebendig geworden, wie es der spekulativen Religionsphilosophie, die sich mit den Lehren der Offenbarung ein für allemal in Eintracht glaubt, noch nicht zuteil geworden ist."

Kühne spielt mit diesen Worten, deren Sinn er nicht näher erläutert, auf die epochemachenden theologischen Publikationen des Jahres 1835 an. Hier erschienen Baurs Pastoralbriefe, Vatkes Religion des Alten Testaments und Strauß' Leben Jesu. Dem erstgenannten Werk hatte Schleiermacher fast 30 Jahre früher mit seiner Kritik des ersten Timotheusbriefes vorgearbeitet. Vatke, mit Strauß befreundet und damals schon Privatdozent in Berlin, vereinigte Schleiermacherschen Scharfsinn mit Hegelscher Spekulation; Strauß, obwohl Hegelianer und Schüler Baurs, ist zu seinem Werk durch Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu, die er als Berliner Student aus dem Kollegheft eines Freundes kennen gelernt hatte, und durch die ihn teils anziehende, teils zum Widerspruch reizende Methode, wie sie Schleiermacher in der dialektischen Gestaltung seines Kathedervortrags befolgte, angeregt worden: er nahm sich vor, statt der halben „ganze Arbeit" zu tun. Mit zersetzendem Scharfsinn bemächtigte er sich der Einzelprobleme in der Behandlung der evangelischen Geschichte und schuf die Theorie der kritischen Auflösung überlieferter Legenden und Wundergeschichten in unabsichtliche, mythische Volksdichtung. Gleichzeitig aber wußte er die disjecta membra der zerpflückten und verstandesmäßig durchsetzten evangelischen Geschichte mittels eines der Hegelschen Spekulation entlehnten schöpferischen Planes zu einem idealen Gedankenbau zusammenzufügen, dessen Entwurf er in dem berühmten „Schlußwort" skizzierte und den man als Programm einer Philosophie der Religionsgeschichte bezeichnen könnte. Wenn ihm auch verborgen blieb, daß es eine unbewußt dichtende Volksphantasie nur insofern geben kann, als die schon vorhandenen, aber mißverstandenen Gebilde der sprachlich fixierten Überlieferung aus dem Zufälligen ein Notwendiges hervorbringen, und daß sein eigener Versuch einer Umdeutung der christlichen Dogmen diesen Prozeß der Aus-

gleichung des Gegebenen mit dem Gesuchten und Geahnten — nur auf geläuterter Entwickelungsstufe — fortsetzt, so bleibt es doch richtig, daß auf diesem Wege eine innere Verschmelzung philosophischer Theorie mit theologischer Überlieferung angebahnt wurde, von deren Früchten wir noch heute zehren. Kühne sieht nur die eine Seite dieses Prozesses: seit Schleiermachers Tode habe sich sein Genius neu geregt und die bis dahin nur außerhalb der eigentlichen Philosophie von ihm zugestandene Spekulation nunmehr in die Werkstätte philosophischer Gedankenbildung selbst hineingetragen. Richtiger wäre es, umgekehrt zu sagen: durch Strauß wurde offenbar, daß die außerphilosophischen Ergebnisse der kritischen Theologie aus sich selbst heraus eine Spekulation erzeugen, an der die wurzelhafte Einheit religiöser Lebensrichtung und metaphysischer Weltanschauung kenntlich wird. Schleiermacher wollte nur in der Ethik die Idee einer Philosophie des geschichtlichen Handelns zugestehen; aber schon in den „Reden" zeigt eine kurze Skizze, wie auch er sich einer philosophischen Betrachtung der Religionsgeschichte nicht verschließen konnte.

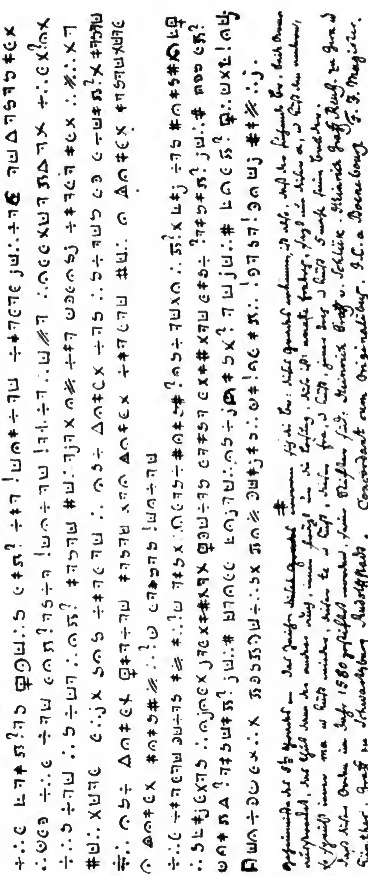
DIE GEHEIMSCHRIFT DER ÄLTEREN GROSSLOGEN-SYSTEME UND DIE LEHRZEICHEN DER ALCHYMIE

von

Ludwig Keller

Das Gesetzbuch der Hauptloge Indissolubilis, welches im Archiv der Großloge Royal York in Berlin ruht, enthält zwei Urkunden, welche in der Geheimschrift des Bundes geschrieben sind.

Wir geben nachstehend eine Abbildung der einen dieser Urkunden.

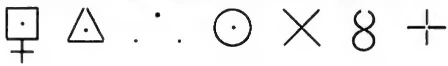


Beide Urkunden — wir werden die zweite, weit umfangreichere später veröffentlichen — sind für die Geschichte dieser Hauptloge durch die Tatsachen, die sie bezeugen, von erheblichstem Interesse; wir sehen hier aber einstweilen von diesem Inhalt der Dokumente ab und beschränken uns auf einige Bemerkungen über die Schriftzeichen, in denen sie geschrieben sind.

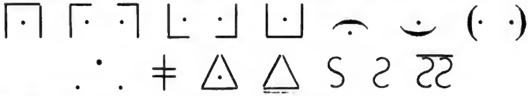
Indem der Ordensmeister J. C. von Boyneburg († 1672) — über seinen Nachfolger im Ordensmeisteramt, den mit Boyneburg befreundeten Professor D. Gerhard Titius († 1681) haben wir früher (MH. 1908, S. 92 ff.) gehandelt — diese Schriftzeichen zur Verständigung unter den Mitgliedern des Bundes benutzte, setzte er sie als bekannt voraus. Sie können daher nicht auf einer Erfindung Boyneburgs — er ist der berühmte Reichsvizekanzler Johann Christian von Boyneburg und unseres großen Leibniz Freund — beruhen, sondern sie müssen einem größeren Kreise von Brüdern bekannt gewesen sein; bis zum Beweise des Gegenteils ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß sie von alters her innerhalb des Bundes überliefert waren.

Für diese Tatsache spricht auch der Umstand, daß gleiche Schriftzeichen bereits von dem „Alchymisten" Graf Wok von Rosenberg († 1612) und dem Herzog Christian von Anhalt († 1630) in ihrem Briefwechsel gebraucht worden sind. Die berühmten böhmischen Magnaten der Rosenberge standen mit dem Grafen von Schlick in ebenso naher persönlicher Verbindung, wie Fürst Christian von Anhalt mit den obengenannten Grafen von Reuß und Schwarzburg, die (ebenso wie Christian) auch der Hauptloge „Zu den drei Palmen" angehörten. Dabei trägt es wenig aus, daß die Zeichen, die sich in unserem Ordensbuch und in dem Briefwechsel Rosenbergs und Anhalts finden, nicht dieselben Dinge bedeuten; es genügt, daß die Zeichen dieselben Elemente enthalten, also auch den Rosenbergs und dem Anhaltiner bekannt waren.

Sieht man sich die Elemente an, aus denen sich die von Boyneburg gebrauchten Chiffern zusammensetzen, so fällt dem Kenner der alchymistischen Literatur sofort in die Augen, daß zwischen den Zeichen, die die sogenannte theosophisch-hermetische Literatur gebraucht, und diesen Chiffern eine ganz auffallende Verwandtschaft vorhanden ist. Jeder, der mit dieser „hermetischen" Geheimsprache nur einigermaßen vertraut ist, kennt die Zeichen,



und es lag nahe, durch Teilung oder Verdoppelung dieser Grundfiguren, wie sie unsere Vorlage zeigt, die Verwendbarkeit der Grundformen zu steigern. So entstanden die Zeichen



die die Elemente unserer Schrift bilden.

Außer dieser Chiffre-Schrift besaß der Bund auch noch andere geheime Zeichen, so z. B. die sogenannten Namens- und Stammbuchs-Zeichen, die dem Namen beigesetzt wurden und die zur Kennzeichnung des Grades, dem der Träger des Namens angehörte, dienten. Wir kennen die Formen dieser „Stammbuchs-Zeichen" zum Teil aus unserem Gesetzbuch[1]) und zwar hat das Zeichen des ersten Grades folgende Form:



Das Zeichen des zweiten Grades diese:



Das Zeichen des dritten Grades die folgende:



Alle drei Zeichen sind zugleich in der Alchymie gebräuchlich. Sie bedeuten Salz (I), Quecksilber (II), Schwefel (III).

Wie kommen nun die Stifter und Ordensmeister des Bundes dazu, gerade solche Formen zu wählen, die der „Scheidekunst" entnommen waren? Die Antwort ist sehr einfach: alle Mitglieder der höheren Grade waren bemüht, sich mit der „Prima Materia" zu beschäftigen. Der Beweis wird durch folgende Urkunde unseres Gesetzbuches geliefert:

[1]) Näheres in der Schrift von Ludwig Keller: Die Großloge Indissolubilis usw Jena, Diederichs 1908, S. 18 ff.



Geheimnisse der Meister des IV. Grades.

I. Das Zeichen, woran sich die Brüder, die (sich) bereits durch die Zeichen und Losungen der niederen Grade und des Logen-Meisters entdeckt, erkennen, ist also, daß sie nämlich die rechte Hand auf die linke Brust, die linke Hand aber auf den Rücken legen und den Kopf auf die linke Seite drehen: macht nun ein anderer dies Zeichen nach, so frägt er ihn um die Losung: diese aber ist:

II. ΥΠΕΡ ΛΟΓΟΣ. Unaussprechlich nämlich sind die Freuden des Bundes. Sagt nun der fremde Bruder ὑ —, so antwortet der andere περ etc. Und dann umarmen sie einander als Brüder dieses Grades auf diese Art, daß einer den andern erst auf die Stirn, dann 4 mal auf den Mund küßt.

III. Das Stambuchs Zeichen dieses Grades ist

Y. ✠ L.

IV. Dieser Grad ist Anno 1612, den 2ten Januar von dem Herrn Hendrich Schlück, Graf zu Passau, gestiftet worden. Daher soll

V. Allezeit der 2te Januar den Brüdern dieses Grades ein Fest-Tag seyn.

VI. Daß die Stifter dieses Bundes und vorzüglich des IV. Grades die Verehrung Gottes, die Ausbreitung der Religion, Freundschaft und Wissenschaften gehabt und sich bemüht, Gott aus den Wercken der Natur zu erkennen. Eben daher haben sie

VII. Die Scheidekunst und höhere Behandlung der Ersten fleißig getrieben, und sind oft glücklich gewesen, in das Innere der Natur einzudringen. Wie denn

VIII. In der Haupt-Hütten Divinae Fraternitatis oder in der A . . . verschiedene Arbeiten der alten Meister aufbehalten werden. Daher es auch

IX. Denen Meistern dieses Grades Pflicht ist, wenn sie in Erforschung der Natur glücklich sind, solches an den Ordens-

Meister zu melden, der es untersuchen und zum Wohl des Bundes verwenden wird.

Daß diese Geheimnisse so wie vorstehende Gesetze[1]) mit denen Original-Dokumenten in allen Stücken gleichlautend, wird bei Ehre und Wort und bundesmäßig unter Vordruckung des größten Siegels des heiligen Bundes und gehöriger Unterschrift bekannt. So geschehen in der Haupt-Hütte Divinae Amicitiae zu Halle, den 4ten Merz 1779.



(gez.) Dr. Christian Loeber. ·/:
Ord: Fr: Insep: Mag:

Johann Tobias Strubell
V. Ord. Sec. Y. ✠. L.

Angesichts dieses wichtigen Dokumentes, das über die bisher absichtlich verschleierten Beziehungen der Großlogen-Systeme zur „Scheidekunst" helles Licht verbreitet, ist es doch merkwürdig, daß die Ordensmeister unserer Hauptloge, die wir aus dem Gesetzbuch kennen, zur sogenannten Alchymie tatsächlich nahe Beziehungen gehabt haben. Von Boyneburg werden wir es demnächst beweisen. Was den Grafen Heinrich von Schlick betrifft, so mag hier einstweilen nur auf folgende Tatsache verwiesen werden: In der „Freimaurer-Bibliothek" der Landes-Bibliothek zu Brünn, deren Bibliographie wir Moriz Grolig in Wien verdanken (Wien, Hölder 1908, S. 88), befindet sich ein alchymistischer Traktat, der durch Michael Miller in den Jahren 1627 und 1628 geschrieben worden ist; dieser Michael Miller nennt sich „Graf Schlickhischer Müntz Vorwalder Zur Plann". Das Schlicksche Stammschloß Plan liegt nicht weit von Marienbad. Es wäre von Wert, über die Person dieses Michael Miller und über seine Beziehungen zum Grafen Heinrich nähere Auskunft zu erhalten.

1) Diesen „Geheimnissen" gehen in unserem Ordens-Gesetzbuch die „Gesetze" des vierten Grades voraus. Der Schlußsatz ist von anderer Hand geschrieben als der Text der Geheimnisse.

KLEINERE MITTEILUNGEN

LEIB UND SEELE

Wir begrüßen es mit Freude, wenn die wissenschaftlichen Führer ihre Rede einmal an weitere Kreise richten, und in dem Laien verständlicher Sprache einiges aus dem Forschungsgebiet mitteilen, dem ihre Lebensarbeit gilt. Eine solche Gabe bietet uns Benno Erdmann in seinem jüngst erschienenen Buche: „Leib und Seele". Ein uraltes Problem rollt der Verfasser vor uns auf: die Frage nach den Beziehungen der körperlichen und der geistigen Lebensvorgänge zu einander. Er zeigt uns, wie diese Frage, an deren Lösung naturwissenschaftliche, metaphysische und religiöse Gedankengänge in gleicher Weise beteiligt gewesen sind, zu allen Zeiten ein Zentralproblem der Philosophie gewesen ist, und wie die jeweilige Antwort stets aufs engste mit der philosophischen Gesamtauffassung zusammenhängen mußte. Darum bietet die lebensvolle Darstellung dieser historischen Lösungsversuche unseres Problems in Erdmanns Buche einen glänzenden Exkurs durch die Geschichte der Philosophie. Aber sie bietet naturgemäß mehr: auf dem Boden moderner Naturwissenschaft und moderner Psychologie gibt sie eine überzeugende Kritik des Materialismus, sowie des durch Leibniz vertretenen Spiritualismus.

Was aber haben wir an die Stelle dieser überwundenen Systeme zu setzen? Kant hat gezeigt, daß unser Erkennen uns nicht über die Grenze der Erscheinungen hinausführt, daß unsere eigene geistige Natur an dem Bestande unserer Vorstellungen wesentlich beteiligt ist. Moderne sinnesphysiologische Forschungen aber bestätigen und ergänzen diesen Kritizismus.

So müssen wir die Existenz der Außenwelt zwar anerkennen, weil sie auf uns wirkt; aber auf die reale Erkenntnis dessen, was sie an sich ist, werden wir dauernd verzichten müssen.

Wir gelangen somit zu einem Phänomenalismus, dessen Grundzüge durch die Lehren von Locke, Hume, Kant, Spencer und Helmholtz gezeichnet sind. Wie aber gestaltet sich auf diesem Grunde und zugleich auf dem Boden der modernen entwickelungsgeschichtlich orientierten Naturwissenschaft das Problem der Abhängigkeit von Leib und Seele?

In uns selbst finden wir körperliches und geistiges Geschehen mit einander verbunden; in den Kapiteln über Gehirnphysiologie und über die Reflexe werden die Grundzüge der Gesetzmäßigkeit dieser Verbindung entwickelt. Durch Analogie aber müssen wir seelisches Erleben in unseresgleichen und in weitem Umfange auch im Tierreich erschließen. Aber hat sich nicht die Tierwelt Glied für Glied aus dem nächst niederen Gebiete, aus dem Pflanzenreich, entwickelt? Sollen wir darum den Pflanzen weigern, was wir den Tieren zusprechen: ein — wenn auch vielleicht unbewußtes — Seelenleben? zumal uns moderne Ergebnisse der Pflanzenphysiologie sachliche Anhaltspunkte für diese Hypothese gewähren!

Wenn aber die neuere Forschung dazu neigt, die Entstehung des organischen Lebens aus dem Anorganischen anzunehmen, muß dann nicht das Seelische, das wir in jenem annehmen, auch in diesem angelegt sein? So gelangt Erdmann zu einer Weltauffassung, die an die feinsinnigen Gedanken Fechners erinnert: zu der Hypothese einer Beseeltheit des Universums. Nirgends aber — so gehen seine Gedanken weiter — sind leibliches und seelisches Geschehen wie Ursache und Wirkung mit einander verbunden; naturwissenschaftliche, erkenntnistheoretische und psychologische Erwägungen zwingen ihn vielmehr zu der Annahme, daß beide Lebensvorgänge einander beständig gesetzmäßig parallel gehen.

„Ins Inn're der Natur dringt kein erschaff'ner Geist!"

Auch unserem philosophischen Denken ist es versagt, die eigentliche Lebensquelle zu erkennen. Aber wir dürfen doch voraussetzen, daß das Wirkende, Wahrhaftseiende, das sich uns in zwei Erscheinungsweisen offenbart, im letzten Grunde Eines ist. So wird der psycho-physische Parallelismus, der uns zwei von einander unabhängige Vorgangsreihen aufzuweisen schien, wieder überwunden; denn körperliches und geistiges Geschehen sind zuletzt zwei Ausdrucksweisen eines wirkenden Absoluten. Ein einheitlicher Lebensstrom durchflutet die ganze Fülle des Seienden; wir Menschen aber haben zwei Formen, unter denen wir seine Wirkungen auffassen können. In den Sinneswahrnehmungen wird uns das Wirkliche als ein Ganzes von räumlich geordneten, gesetzmäßig zusammenhängenden körperlichen Bewegungsvorgängen gegeben. In unserm eigenen Innern aber werden wir uns der geistigen Form des Wirk-

lichen bewußt. Und das seelische Innenleben, das wir in uns erleben, dürfen wir in allem Seienden, als Innenseite zu jenem Äußeren, Körperlichen, postulieren. So bietet uns Erdmann eine Weltauffassung, die unserem künstlerischen Empfinden ebenso wie unserem religiösen Sehnen Befriedigung gewährt: nicht dadurch freilich, daß er irgend welche Dogmen schafft, aber indem er unserm Denken den Boden zu selbsttätigem Weiterbauen anweist.

Bonn a. Rh. E. W.

VOM GOTTSUCHEN DER VÖLKER[1])

Wiederum hat uns Wilhelm Schwaner, der rastlose Führer und Vorkämpfer des Bundes deutscher Volkserzieher, ein schönes Buch auf den Büchertisch gelegt: Vom Gottsuchen der Völker. Es soll nach seinen eigen Worten eine „Ergänzung und Begründung" seiner „Germanenbibel" sein, die er früher im Volkserzieher-Verlag herausgegeben hat.

Eine warmherzige, tiefe und reiche Liebe für deutsches Volk und deutsche Art ist das treibende Moment in dem schriftstellerischen und volkserzieherischen Wirken Schwaners. Deutscher Wald und deutsche Flur, deutscher Berg und deutsches Tal, deutsches Wort und deutsches Lied und deutsches Denken und Handeln, das sind die unversieglichen Quellen, aus denen Schwaner Gefühl und Stimmung zum Sinnen und Träumen, Kraft und Mut zum Handeln und Kämpfen für seine Ideale schöpft. Diese Liebe ist es auch, die ihm die Feder geführt bei seiner „Germanenbibel", und die seine wählende Hand geleitet, als er in diesem seinem Lieblingswerk, in Bruchstücken aus Dichtwerken und Philosophien deutscher Meister, die schönsten Perlen aus der Schatzkammer deutschen Geisteslebens zusammentrug, sodaß in der Tat ein Buch entstand, das in jeder deutschen Familie einen Platz verdient.

Aber Schwaner ist nicht nur mit ganzer Seele Deutscher, sondern für ihn heißt deutsch sein zugleich

[1]) Wilhelm Schwaner: Vom Gottsuchen der Völker. Aus heiligen Schriften aller Zeiten. Eleg. geb. 3 M.; im Geschenkeinband 4 M. Germanenbibel- und Volkserzieher-Verlag. Berlin-Schlachtensee Mariannenstr. 3. 1908. 160 S.

auch Mensch sein. Und darin liegt ein zweiter Wesenszug in seinem Denken und Streben. Als echter Deutscher bleibt er nicht sitzen in den Grenzpfählen unseres deutschen Geisteslebens, sondern er blickt sinnend und forschend hinaus und sucht auch in den fremden Kulturen der Gegenwart und Vergangenheit jenen tiefinneren Lebenskern, der keine völkischen Schranken kennt, der uns auch unter fremdartiger Schale wie etwas Liebes und Bekanntes anheimelt: das Allgemein-Menschliche. Er sucht nach dem Höchsten und Schönsten und Seelenvollsten, was die Dichter und Weisen und Propheten aller Völker geglaubt, gehofft, gefunden. Und wie er Goethe und Kant und Schiller, Beethoven und Wagner und Nietzsche mit keinem schöneren Namen nennen kann als „Gottsucher der Deutschen", so sind ihm auch Sokrates und Plato, Raphael und Tizian und Leonardo da Vinci, Jesus von Nazareth, Mohammed, Kongtse und Zoroaster Gottsucher der Völker der Welt. Dieser Glaube an das Gottsuchen aller Völker der Welt ist ihm ein heiliges Bekenntnis: „Um der Gerechtigkeit und der Wahrheit willen muß alles Volk erfahren, daß es zu allen Zeiten und bei allen Völkern Gottsucher, Propheten und Heilande gab." In diesem Gedanken sieht er eine große, einheitliche, alle Menschen der Erde umspannende Weltreligion. Von dieser Weltreligion gibt er uns in seinem neuesten Werke Zeugnisse in Bruchstücken aus den religiösen Weisheitsbüchern aller großen Kulturvölker: aus den Upanischaden und aus der Bhagavad Gita der Inder, aus den Sprüchen des Konfucius, aus der Gedankenwelt des Zoroaster, aus den Werken von Plato und Aristoteles, aus der Bibel und aus dem Koran, aus der Edda und aus Kant und Goethe.

Aber nicht nur die Großen und Größten sind Sucher des Allerhöchsten. Wir alle sollen es sein! Jeder einzelne von uns, der nach reineren Höhen und schöneren Fernen strebt, zählt mit zu der großen Gemeinde der Gottsucher. Und auch Schwaner selbst ist solch ein Suchender. Mit allen Fasern seiner Seele und seiner Sehnsucht forscht und gräbt er nach neuen Geistesschätzen, nach neuen Seelenwelten. Das spürt man aus jeder Zeile, die er von sich gibt. Man fühlt, daß derjenige, der hier spricht vom Gottsuchen der Völker, ganz erfüllt ist von seinem Gedanken und seine ganze Seele in den Inhalt dieses Buches gießen wollte. Das ist es, was auch aus diesem neuesten

Buche Schwaners, wie auch aus seiner Germanenbibel, jenen köstlichen Unterton einer großen inneren Wahrhaftigkeit herausklingen läßt, und was auch dieses Werk umgibt mit jenem nie ermüdenden Reiz des Urfrisch-Persönlichen. — Das wird dem Verfasser und seinem Buche gewiß viele Freunde gewinnen. K. Hesse.

BESPRECHUNGEN UND ANZEIGEN

Oliver Lodge, Leben und Materie. Eine Kritik von Haeckels Welträtseln. kl. 8°. 150 S. Preis 2,40 Mk. Verlag von Karl Curtius, Berlin W. 35, Derfflingerstr. 20.

Gerade heute, wo Haeckels „Welträtsel" als geistiger Zankapfel im Kampfe der naturwissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Anschauungen hin- und hergeworfen werden, muß die Anschauung eines bekannten englischen Elektrophysikers über jenes Werk interessieren. In 8 Kapiteln spricht Lodge über Monismus, das Substanzgesetz Haeckels, über die Entwickelung des Lebens, Religion und Philosophie, Geist und Materie, Hypothesen und Analogien hinsichtlich des Lebens, Wille und Lenkung, Natur und Ursprung des Lebens. Die wichtigsten naturwissenschaftlichen Anschauungen Haeckels erkennt er als richtig an, doch mahnt er gegenüber seinen oft gewagten Spekulationen und Schlußfolgerungen zu wissenschaftlicher Vorsicht; er warnt aber ebenso nachdrücklich vor einer blinden Verurteilung. „Es für wahrscheinlich zu halten, daß in den Lebensüberzeugungen eines hervorragenden Spezialisten überhaupt kein Wahrheitskern wäre, das wäre mindestens ebenso töricht, als sie ohne weiteres für infallibel zu halten und sie kritiklos anzunehmen." Er selbst hält das Leben für eine besondere geistige Kategorie, die weder Materie noch Energie sei, die aber in einer Weise, die wir bis jetzt noch nicht durchschauen können, mit den materiellen Kategorien Materie und Energie in Wechselwirkung steht. Dieser Glaube hat für ihn den Wert einer „wissenschaftlichen Arbeitshypothese", weil sie ihm als die einzige erscheint, welche gestattet, die ganz gewöhnlichen Tatsachen der biologischen Vorgänge in ein denkbares Schema zu fassen. Aus der prinzipiellen Verschiedenheit der Lebenskategorie von den materiellen Kategorien ergibt sich für ihn der Glaube an eine Fortdauer der geistigen Energien unabhängig von den materiellen Schicksalen ihrer materiellen Ausdrucksformen.

Max Werner, Das Christentum und die monistische Religion. Verlag von Karl Curtius, Berlin W. 35, Derfflingerstr. 20. 8°. 202 S. Preis 2 Mk.

Immer klarer bricht sich in den Kreisen der Monisten die Überzeugung Bahn, daß die Bereicherung unseres Geistes durch immer tieferes Eindringen in die naturwissenschaftlichen Geheimnisse der Natur nicht ausreicht, uns eine innerlich befriedigende Welt- und Lebensanschauung zu geben. Die Gefühlsbedürfnisse, die religiösen Bedürfnisse bleiben dabei unbefriedigt. Das Buch Werners ist ein sprechendes Beispiel hierfür. Den größten Teil seiner Schrift verwendet der Verfasser auf den Nachweis, daß die christlich-religiöse Weltvorstellung in vielen Punkten naturwissenschaftlich unhaltbar geworden ist. Er geißelt besonders die letzte Enzyklika des Papstes gegen die Modernisten und gibt für die dogmatische Verfälschung des Urchristentums zahlreiche Beispiele. Er ruft zum Schluß auf zur Gründung einer monistischen Kirche, die in ihren Mittelpunkt ein doppeltes Bekenntnis stellen müsse: einen Glaubenssatz: Ich glaube an Gott! und einen Willenssatz: Ich will mitfühlen mit meinen Mitmenschen und dieses Mitgefühl nach Kräften betätigen. Er fügt daran einige Bemerkungen über die kirchlichen Amtshandlungen in der monistischen Kirche, über Anlage der Kirchen, Kunst und Musik als Förderer der religiösen Stimmung usw. Als Zeichen der geistigen Stimmung unserer Zeit verdient das Buch Beachtung. Wir vermögen dem Verfasser nicht in allen Punkten zu folgen.

Dr. O. Siebert, Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. 2. Auflage. Taschenformat. 326 S. Verlag von Hermann Beyer & Söhne, 1907.

Diese kleine Geschichte der Philosophie, die im Anschluß an Rudolf Hayms philosophische Vorlesungen verfaßt ist, soll das wiedergeben, „was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muß“. Auch als Repetitionsbuch für Examina erscheint das Buch sehr brauchbar, und es reiht sich damit gleichwertig neben die bekannten Bücher Schweglers und Deters. In kurzer Zeit waren nicht weniger als 2000 Exemplare des kleinen Buches vergriffen, ein Beweis für das Interesse, das ihm entgegengebracht wird.

Gustav Hecke, Meisterworte der Weisheit und Erkenntnis aus Dichtern und Denkern. Ein Hausschatz für ernsthafte Menschen. Verlag von Alfred Unger, Berlin. 8°. 223 S. Preis eleg. geb. 4 Mk.

Unter philosophischen Gesichtspunkten geordnet, gibt der Verfasser eine Sammlung wertvoller Gedanken aus Carlyle, Epiktet, Ellen Key, O. v. Leixner, Multatuli, Fr. Nietzsche, Ruskin, Ragaz, Smiles, Tolstoi und Leonardo da Vinci. Man spürt aus der Art der gewählten Aussprüche den Hauch einer bestimmten Weltanschauung.

Der Verfasser deutet dies an mit den einleitenden Worten: „Ob diese Meisterworte Kunde geben von dem strengen Gesetz des Denkens, von dem Ringen nach Erweiterung und Überschreitung der Erfahrungsgrenzen oder von dem Evangelium der Würde, der Freiheit, der Kraft, der Freude, des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, immer bedeuten sie Strahlen aus der Sonne der Humanität, immer ein Bekenntnis der Besten unseres Geschlechts zu der frohen Botschaft von echter Menschlichkeit." Das Buch Heckes ist ein würdiges Geschenk für den Weihnachtstisch.

Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde. Bd. 2. 8°. XII u. 571 S. Berlin, G. Grotesche Verlagsbuchhandlung, 1906.

Auf den 1. Band der Biographie Rothes, der in diesen Blättern (MH. der C. G. XIII, 1904, S. 43 f.) besprochen wurde, ist nun nach vierjährigem Zwischenraum der 2. Band gefolgt, der mit Rothes Tätigkeit in Heidelberg (1837) beginnt und bis zu seinem Tode reicht. Wie bei der Besprechung des 1. Bandes erwähnt wurde, ist Hausrath mit Richard Rothe seit 1859 bekannt gewesen, und aus diesem Grunde bietet die Schilderung des 2. Bandes manche Einzelheiten, die zum Verständnis des Rotheschen Charakters ungemein wertvoll sind. Wie dem Leser des 1. Bandes erinnerlich sein wird, war Rothe 1828 von Rom nach Deutschland zurückgekehrt und dann als Dozent am Prediger-Seminar in Wittenberg tätig gewesen. Von dort wurde er 1834 als Dozent an die Universität Heidelberg berufen.

Aus Hausraths Werk erfährt man manche interessante Einzelheiten über Rothes Stellung zur pietistischen Propaganda in den vierziger Jahren, zum Gustav Adolf-Verein und zur Vereinigung der „protestantischen Freunde", der sogenannten „Lichtfreunde"; ferner über seine Meinung von dem Auftreten des Dresdener Sektierers Stephan, von den Wundererscheinungen bei der stigmatisierten Nonne Emmerich und beim heiligen Rocke in Trier und vor allem über seine Ansicht von der kirchlichen Politik Friedrich Wilhelms IV., die Hausrath mit Benutzung der Aufzeichnungen von Ludwig v. Gerlach und des Bunsenschen Briefwechsels ausführlich erörtert; nach dem ergebnislosen Verlauf der Berliner Generalsynode im Sommer 1846 schrieb Rothe: „Gott erleuchte Friedrich Wilhelm IV., daß er sich nicht durch die widrige Gestalt des Zeitgeistes verleiten lasse, den Geist der Zeit zu verkennen."

Kurz vor dem Badischen Aufstand erhielt Rothe einen Ruf nach Bonn, dem er zu folgen beschloß, um aus dem Trubel der revolutionären Bewegungen herauszukommen, obwohl er äußerte, daß nun die schönste Zeit seines Lebens vorüber sei, da es ihm nie wieder so gut gehen würde wie in Heidelberg. Die Bonner Zeit bildete den

Höhepunkt von Rothes akademischer Lehrtätigkeit. Seine Vorlesungen waren gut besucht und sein Ruf als Dozent und Prediger zog viele Hörer nach der rheinischen Universität. Aber trotz aller Erfolge blieb Rothe fremd in Bonn, da er sich mit der kirchlichen Richtung in Preußen, die ihn in seinen freien Anschauungen behinderte, nicht einverstanden erklären konnte, und deshalb kam ihm ein Ruf nach Heidelberg 1853 sehr gelegen. Er nahm ihn an, erfreut, daß er in die geliebte Stadt zurückkehren konnte, und wurde von Freunden und Anhängern herzlich empfangen. Seine Beziehungen zu den akademischen Hörern und zur Heidelberger Gemeinde wurden bald die gleichen wie in der früheren Zeit und seine Vorlesungen über das Leben Jesu und über Kirchengeschichte waren stets rege besucht.

Bei der Schilderung von Rothes Tätigkeit in Heidelberg in den fünfziger Jahren geht Hausrath, weil er die Verhältnisse vielfach aus eigener Anschauung kennt, näher auf die Stellung Rothes zu den kirchlichen Kreisen Badens ein und gibt dem Leser ein anschauliches Bild von den Streitigkeiten, die damals die theologische Welt erfüllten. Man muß diese Kapitel nachlesen, um einen Begriff davon zu erhalten, wie Rothes Charakter in diesen Kämpfen umgewandelt wurde, wie Rothe, durch die Reaktion veranlaßt, theoretisch radikaler wurde, und sich den theologischen Aufklärern zuneigte, von denen er vorher nichts wissen wollte. Obwohl Rothe den kirchlichen Streitigkeiten soviel wie möglich aus dem Wege zu gehen suchte, wurde er von Freunden und Gegnern doch immer wieder hineingezogen; seine Ernennung zum Oberkirchenrat legte ihm die Pflicht auf, an den Synoden und sonstigen wichtigen Besprechungen teilzunehmen und seine Meinung über den Agendenstreit, über das Abendmahl und das Leben Jesu, über den Protestantenverein und überhaupt über die Lage der deutsch-evangelischen Kirche offen auszusprechen. Und er tat es mit jener Offenheit und Bestimmtheit, die seinem Charakter eigen ist. Es ist erstaunlich, wie er die zeitraubenden Amtsgeschäfte neben seinen Berufspflichten zu erledigen verstand, trotzdem ihm die üble Laune seiner geistesschwachen Gattin manche schwere Stunde bereitete. In Rothes Briefen aus jener Zeit offenbart sich immer wieder eine hoffnungsfreudige Stimmung, ein echt christliches Vertrauen und ein frommer Glaube, und diese Charakterstärke hat er sich selbst in den schwersten Kämpfen bis an sein Lebensende am 20. August 1867 zu erhalten gewußt.

Die Darstellung Hausraths ist nicht nur für Rothes Lebensgang äußerst wichtig, sondern auch in hohem Grade für die innere Geschichte und die Entwickelung der protestantischen Kirche in Preußen und in Deutschland, und manches Ereignis aus den theologischen Streitigkeiten der vierziger bis sechziger Jahre

erscheint hier in neuer Beleuchtung. Zu bedauern ist nur, daß dem Werke nicht ein ausführliches Namen- und Sachregister beigefügt ist.

Dr. G. Albrecht.

Jonathan Briesley, Wir und das Weltall. Halle a. S. Gebauer-Schwetschke-Verlag. Preis 3 Mk.

Die Art religiösen Erfassens und Versenkens ist bei Deutschen und Engländern eine ganz verschiedene. Neben der Mystik, die jedem Glauben innewohnt, pflegt der Deutsche noch eine Mystik des Herzens; anders der Engländer. Er sucht das praktische Leben in Einklang zu bringen mit seinem persönlichen Gotte, der sich ihm gerade in den Dingen des Alltags, selbst den trivialsten, offenbart. Es ist daher von dem Übersetzer, J. A. Selzer, recht verdienstvoll, gerade einen solchen typischen Prediger englischer Art dem deutschen Volke zugänglich gemacht zu haben. Ob aber unser Gemütsleben, durch das Männer wie Schleiermacher Tieferes über Religion gesagt und gegeben haben, davon befruchtet werden wird, glaube ich nicht. Allerdings, leichter verständlich als die tiefen Wahrheiten deutscher Denker ist Briesley; aber auch in der Natur sieht man leichter auf den Grund von flachen Teichen als von tiefen Seen. Doch ich glaube garnicht, daß es die Absicht von Briesley ist, tief zu sein und den Dingen auf den Grund zu gehen; er will im Plauderton die Menschen anregen, über Religion nachzudenken, und dieser Aufgabe wird er gerecht.

R. C.

Wir machen unsere Leser auf den Pädagogischen Verlag von Ernst Wunderlich aufmerksam (Leipzig, Roßplatz 14), der zahlreiche, unseren Interessen naheliegende Werke führt. Besonders die Abteilungen Philosophie, Ästhetik, Psychologie, Ethik, Allgemeine Pädagogik, Gesinnungsbildung, verdienen Beachtung. Wir behalten uns vor, in unseren Besprechungen auf einzelne Werke zurückzukommen.

Das Deutsche Verlagshaus Bong & Co., Berlin W. 57, Potsdamer Str. 88, sendet uns als Muster aus seiner Sammlung „Goldene Klassikerbibliothek" Hebbels Werke (5 Bände, 7,50 Mk.). Angenehmes Format, gediegener, geschmackvoller Einband, holzfreies Papier, großer, klarer Druck und gute Illustrationen, sowie mäßiger Preis lassen diese Sammlung als geeignete Gabe für den Weihnachtstisch erscheinen. — Die Texte entsprechen dem neuesten Stande der textkritischen Forschung und jedem Bande und einzelnen Dichtungen ist eine erläuternde Einleitung vorausgestellt.

STREIFLICHTER UND BEMERKUNGEN

Zwei Ereignisse der letzten Wochen und Monate haben uns neuerdings in der Überzeugung bestärkt, daß wir, indem wir in der Comenius-Gesellschaft für die Durchsetzung der idealistischen Weltanschauung und des Toleranz-Gedankens eine Organisation schufen, auf dem richtigen Wege gewesen sind: das eine war die durch **Adolf Harnacks** Trauerrede auf den verstorbenen Wirklichen Geheimen Rat Althoff bekannt gewordene Tatsache, daß beide Männer die Begründung eines Bundes für Toleranz oder eines **Toleranzbundes** geplant hatten, der durch das Hinscheiden Althoffs vielleicht nicht sofort ins Leben treten kann; das zweite war der Verlauf des **Internationalen Philosophen-Kongresses,** der vom 1. bis 5. September d. J. in Heidelberg abgehalten worden ist. Aus den Verhandlungen des Kongresses ist als kennzeichnendes Merkmal die Tatsache hervorzuheben, daß der deutsche Idealismus in der Gedankenwelt der dort versammelten Vertreter der Philosophie eine Art von Auferstehung gefeiert hat; es war, als ob der Geist Lotzes über dem Kongreß schwebe. Wenn man weiß, daß dieser Idealismus den ewigen Wert der Menschenseele, d. h. den Grundgedanken der Humanität, betont, dem wird es aufgefallen sein, daß für die Beratungen des Kongresses dieses Wort gleichsam das Stichwort abgab: jedenfalls ist kaum ein philosophischer Kunstausdruck häufiger gebraucht worden als das Wort Wert. — Es mag bei dieser Gelegenheit erwähnt werden, daß sich die Theologen von dem Philosophen-Kongreß, mit Ausnahme von Troeltsch und einiger junger Prediger aus Baden, ferngehalten haben; es ist dies dieselbe Erscheinung, die wir auch in der Comenius-Gesellschaft zu beklagen haben. Vielleicht gelingt es dem in Berlin geplanten Toleranzbund, die Mitwirkung der Theologen zu gewinnen.

Es ist sehr erfreulich, daß das Wort **Humanität** zunächst wenigstens unter den Philosophen allmählich wieder zu einem Namen von Klang und Inhalt wird. Eduard Zeller gebrauchte das Wort in den siebziger und achtziger Jahren lediglich im Sinne des Wortes Menschheit oder Menschlichkeit und in seinem Vortrage „Nationalität und Humanität“ (1873) — s. Vorträge und Abhandlungen II, S. 433 — verwertet er das Wort Humanitätsideal und Humanitätsgesinnung in dem Sinne von Weltbürgertum und weltbürgerlicher Gesinnung im Gegensatz zur Betonung der nationalen, vaterländischen Gesinnung. Der Umschwung, oder, wie wir sagen möchten, der Fortschritt, in der Verwendung des Wortes, der sich im Kreise der fachmännischen Vertretung der Philosophie vollzogen hat, oder zu vollziehen beginnt, tritt in der Rede zutage, mit der **Wilhelm Windelband** die Ansprache von Emile Boutroux bei der Eröffnung des „Internationalen Kongresses für Philosophie“ am 2. September 1908 in Heidelberg beantwortet hat. Nach zuverlässigen Berichten erklärte Windelband: Der Kongreß sei keine Synode und kein Konzil und

er wolle kein Dogma verkünden; aber seine Aufgabe sei es, die Wahrheit zu suchen und damit die große Kulturaufgabe der Philosophie im Sinne des **Humanitätsideals** aller Nationen zu unterstützen und zu fördern. Es leuchtet ein, daß hier dem Worte ein weit umfassenderer und tieferer Inhalt gegeben ist als bei Zeller.

Ein Aufsatz, welchen Karl Andresen im Jahre 1906 unter dem Titel „Zur Weiterbildung der christlichen Religion" veröffentlicht hat (Preuß. Jahrb. Bd. 124, S. 209 ff.), enthält sehr wertvolle Beobachtungen über die heutigen Zeitströmungen in Sachen der **Beurteilung des Christentums.** „Es geht ein gewaltiger Zug durch unsere Zeit, von dem seitherigen Christentum auf Jesus selbst zurückzugehen." Während früher das große Publikum stillschweigend die Glaubenslehre des Christentums als mit der Lehre Jesu übereinstimmend betrachtete, ist es, als ob heute mit einem Male in weiten Kreisen die Berechtigung des Ausspruchs Friedrichs des Großen begriffen sei, „daß das Christentum im Sinne der alten orthodoxen Glaubenslehren einer Religion im Sinne Jesu so wenig gleiche, wie die irokesischen Religionen". „Der Wille, fährt Andresen fort, zur Persönlichkeit Jesu und seiner reinen Lehre zurückzukehren, ist so stark, daß wohl kein Zeitalter sich soviel und so angelegentlich mit der Persönlichkeit Jesu beschäftigt hat wie das gegenwärtige". — Vor etwa 25 Jahren, als bei den lebhaften Erörterungen über Wesen und Bedeutung des **Waldensertums** und des **Täufertums** die Tatsache zuerst wieder an das Licht trat, daß diese verachteten „Sektierer" die Richtschnur ihres Glaubens und gleichsam ihren Kanon in den **„Herrenworten"**, wie sie die Lehre Christi nannten, erkannten, war noch nichts von dem „gewaltigen Zug", den Andresen heute konstatiert, zu bemerken.

Daß alle sogenannten **Alchymisten** „Schwindler" waren, steht heute für alle, die sich zu den Aufgeklärten zählen, fest. Wir wollen den Wert oder Unwert der „Alchymie", sofern sie Technik war, dahin gestellt sein lassen; aber ein Punkt ist, soviel ich sehe, bisher noch nirgends erörtert worden, obwohl er zur Beurteilung der Beziehungen, welche viele Fürsten zu sogenannten Alchymisten besessen haben, ebenso wichtig ist, wie zur Beurteilung der „Alchymisten" selbst. Der Große Kurfürst hatte im Jahre 1667 den Wunsch, den schwedischen Reichsrat Benedikt Skytte bei sich zu **vertraulichen Verhandlungen**, die häufigere persönliche Begegnungen notwendig machten, zu empfangen. Die Konferenzen mußten, wenn sie der schwedischen Regierung bekannt wurden, die Eifersucht und das Mißtrauen nicht nur des schwedischen Gesandten in Berlin, der sich umgangen sah, sondern auch seiner Regierung erregen; als es nicht mehr möglich war, die Tatsache der Konferenzen zu verschleiern, war man am Hofe in Verlegenheit, wie man vor der Öffentlichkeit diese Verhandlungen, deren Inhalt man geheimhalten wollte, rechtfertigen solle. Da verfiel man auf den Ausweg, halbamtlich zu erklären, Benedikt Skytte sei Alchymist — der schwedische Reichsrat mußte sich diese Qualifizierung gefallen lassen, obwohl ihm die Alchymie

fern lag — und auszusprengen, die ganze „Negotiation“ komme „auf einen Vorschlag von Effektuierung etlicher alchymistischen Künste und Geld zu machen“ hinaus, „wozu man hier (in Berlin) nicht sonderlich zu inklinieren scheine“. (S. Fritz Arnheims Mitteilungen in: „Beiträge zur brandenburgischen und preußischen Geschichte“, Leipzig 1908, S. 85). Damit ist erwiesen, daß geheime Emissäre fremder Mächte im Gewande von Alchymisten an den fürstlichen Höfen erschienen sind, und daß ihre „alchymistischen Künste“ manchmal lediglich ein Deckmantel waren. Aber nicht nur politische Aktionen sind durch die Alchymie gedeckt worden; auch außerkirchliche Kultgenossenschaften und Kulthandlungen, die bei Leibes- und Lebensstrafen verboten waren, haben in den Laboratorien der Alchymisten Schutz und Deckung gefunden.

Wenn man das Fortwirken des Geistes und der Gesinnung des Comenius in **Berlin** studieren will, so muß man die außerordentlich fruchtbare Tätigkeit historisch verfolgen, die sein Enkel, der Hofprediger **Daniel Ernst Jablonski** seit 1693 auf allen Gebieten der Kultur und des Geisteslebens dort entfaltet hat. Einen Beitrag zu dieser Frage liefert die in der Festschrift des Wilhelms-Gymnasiums zu Berlin (1908) erschienene Abhandlung des Oberlehrers **F. Petri,** „Die Spanheimgesellschaft in Berlin 1689 bis 1697“, die in Anknüpfung an den in diesen Heften (Bd. X, S. 22—43) erschienenen Aufsatz Kvačalas einen Ausschnitt aus der Sozietäts-Bewegung behandelt, an der Jablonski erheblich beteiligt war. Diese Sozietäten waren die Organe, in denen bestehende religiös-ethische Verbände sich gleichsam **Pflanzschulen** für die Ausbreitung ihrer Ideen geschaffen hatten.

Die Kämpfe, welche seitens der deutschen Staaten im 17. und 18. Jahrhundert wider die sogenannten **Ordens-Verbindungen** an den verschiedenen Universitäten geführt worden sind, werden in ihren Motiven zum Teil aufgeklärt durch die Erwägungen, die in den Karlsbader Beschlüssen des Jahres 1819 in Sachen der **Burschenschaft** niedergelegt sind. Der deutschen Burschenschaft lag, wie die Beschlüsse sagen, „die Voraussetzung einer fortdauernden Gemeinschaft und Korrespondenz zwischen den verschiedenen Universitäten zu Grunde“ und diese Gemeinschaft hielten die deutschen Regierungen, die darin eine starke Stütze des Einheitsgedankens und eine Bedrohung der Einzelstaaten in ihrer vollen Souveränität erkannten, für „schlechterdings unzulässig“. Ebenso wie die Burschenschaften unterhielten nun die Orden untereinander an allen Universitäten eine „fortdauernde Gemeinschaft“, und sie wandten als Gemeinschaft ihre Sympathie denjenigen Fürsten und Staaten zu, die ihrer Anschauungswelt am nächsten standen. Die Begeisterung, welche seit 1740 und später die Orden aller Hochschulen Friedrich dem Großen entgegenbrachten, bot — das steht urkundlich fest — für verschiedene deutsche Staaten den Anlaß, gegen die Orden einzuschreiten.

Wir haben in dem Aufsatz „Bibel, Winkelmaß und Zirkel“ (MH. der C. G. 1908, 3) auf die Tatsache hingewiesen, daß zwischen der **Symbolik** der älteren **Großlogen-Systeme** und der des älteren **Täufertums** merkwürdige Berührungspunkte vorhanden sind. Je tiefer man in die Geschichte dieses sogenannten Anabaptismus der älteren Perioden, insbesondere des 16. Jahrhunderts, eindringt, um so mehr zeigt sich, daß nicht bloß die Gedanken der altdeutschen Mystik, sondern auch deren Zeichensprache hier ihre Fortsetzung gefunden haben. Jedenfalls spielt die Symbolik in der Entwickelungsgeschichte des älteren Täufertums eine sehr viel größere Rolle, als man bisher erkannt und anerkannt hat. Steht dies aber fest, so ist für die Erkenntnis der historischen Verbindungslinien, die hier vorliegen, neues und wichtiges Tatsachen-Material gewonnen.

In den zahlreich erhaltenen Untersuchungs-Akten, die sich z. B. im Geheimen Haupt- und Staatsarchiv zu Weimar in Sachen der **„Ordens-Gesellschaften“** und deren Logen an der Universität Jena aus dem 18. Jahrhundert befinden, wird diese Bewegung stets mit dem Namen des „Nationalismus“ bezeichnet. Wenn daher dieselben Akten (s. Haupt- und Staatsarchiv Weimar, B. 8253, 14) die Maßregeln erörtern, welche die Regierung zu Weimar im 17. Jahrhundert (z. B. im Juli und August 1675) gegen die in Jena bestehenden vier **„Nationen“** (die nach den Akten besondere „Abzeichen“ besaßen, von „Senioren“ regiert wurden usw.), ergriffen hat, so ist völlig zweifellos, daß es sich hier um vier „Ordens-Gesellschaften“ (im Sinne des 18. Jahrhunderts) handelt, die ebenfalls von „Senioren“ regiert wurden und besondere „Abzeichen“ besaßen. Es ist bemerkenswert, daß diese „Nationen“, wie die Akten besagen, trotz der Verbote in ihrem Unternehmen „fortgefahren“ sind.

„Die bibliographisch-literarische Auskunft.“ Redigiert von M. Grolig, Bibliothekar des K. K. Patentamts, Wien (Verlag von Felix Dietrich, Gautzsch bei Leipzig, Kregelstr. 5) vom 19. Okt. 1908 enthält folgende öffentliche Anfrage:

> **Die Grafen Schlick als Gründer einer „Hauptloge“ im Jahre 1580.** Ähnlich wie andere mächtige Fürsten und Herren in späteren Zeiten haben im Jahre 1580 die Grafen Schlick eine Hauptloge[1]) begründet, an deren Spitze zuerst Graf Heinrich von Schlick gestanden hat, wie dies aus noch vorhandenen Urkunden ersichtlich ist. Graf Heinrich Schlick wird in den Urkunden von 1580 und 1612 erwähnt, ohne daß freilich feststeht, ob der im Jahre 1612 vorkommende Graf Heinrich derselbe ist, wie jener Heinrich, der im Jahre 1580 zeichnet. Es scheint, daß der 1580 genannte Heinrich ein Sohn des Grafen Joachim Schlick war, der im Jahre 1572 gestorben ist. Wo findet sich weiteres urkundliches Material zur Geschichte dieser von Schlick begründeten Hauptloge? Soweit

1) L. Keller: Die Großloge „Indissolubilis“ und andere Großlogensysteme des 16., 17. und 18. Jahrhunderts (Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft XVI. Jahrgang, 3. Stück). Jena 1908. 8° (1 Bl., 36 S).

sich die gedruckte Literatur übersehen läßt, enthält sie keine Nachrichten darüber.

Wir sind der „Auskunft“ und dem Herausgeber für diese aus eigener Veranlassung unternommene Förderung der schwierigen Nachforschungen zu Dank verpflichtet und würden wünschen, daß die Frage auch in andere verwandte Zeitschriften überginge.

Es durfte sich empfehlen, an die früher (MH. 1899, S. 191 ff.) von uns besprochene Schrift eines der besten Kenner des 17. Jahrhunderts, des Universitäts-Professors Dr **Kvačala** über **„I. V. Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften“**, Jurjew, Druck von C. Mattiessen 1899, zu erinnern. Andreae erzählt selbst, daß seine Lehrer Tobias Hess und Abr. Hölzel in ihm „die Neigung für geheime Engbünde gepflegt hätten“. Was waren das für „geheime Engbünde“? Kvačala sagt: „Der innere Zusammenhang dieser Vereinsbildungen mit den allgemein als solchen anerkannten Tendenzen der Freimaurerei ist klar; für die Entscheidung, ob auch äußerlich direkte Übergänge stattgefunden haben, glaube ich, daß zunächst noch nicht genügend Material vorliegt; ich halte aber solche direkte Übergänge nicht für unwahrscheinlich.“ Das Material, das Kvačala im Jahre 1899 vermißte, ist inzwischen durch die Entdeckung des Gesetzbuchs der Hauptloge Indissolubilis beigebracht worden.

Die Urkunden, die wir oben über „die Geheimschrift der älteren Großlogen-Systeme und die Lehrzeichen der Alchymie“ veröffentlichen, stellen in Verbindung mit unseren früheren Nachweisen die Geschichte sowohl der Alchymie wie der Großlogen und Logen auf eine **neue Basis.** Es ist klar, daß die Anschauungen, die man bisher über die Entstehung der Großlogen und ihre Vorgeschichte vorgetragen hat, sich mehr und mehr als **veraltet** erweisen; aber gerade deshalb ist auch klar, daß die Anhänger dieser veralteten Anschauungen sich mit den verzweifeltsten Mitteln gegen die Durchsetzung der neuen Auffassungen wehren. Niemand gibt gern zu, daß er einen veralteten Standpunkt vertritt, und nur sehr wenige gönnen irgend einem Dritten die Genugtuung, eine wichtige Frage auf eine neue Grundlage gestellt zu haben. Um so erfreulicher ist es, daß sich die Stimmen mehren, welche der von uns längst vertretenen Überzeugung beipflichten. Wir werden demnächst an dieser Stelle die bezüglichen Schriften von **Wilhelm Höhler** (Direktor des Realgymnasiums in Mannheim) und von **Oswald Wirth** (Paris), sowie die Veröffentlichungen von **Albrecht Erlenmeyer** (Bendorf) und anderen eingehender zu besprechen haben.

Die **„Alchymie“** war ein Zweig der Naturwissenschaft und der Technik; sie war aber zugleich auch (und zwar für die Eingeweihten in erster Linie) eine Philosophie. Es ist beachtenswert, daß die „Alchymisten“, sofern sie diese Seite ihrer „Kunst“ und ihrer „Arbeiten“ kennzeichnen wollten, sich als **Theosophen** und ihre „Weisheit“ — man beachte diesen Ausdruck — als **Theosophie** bezeichneten. Damit rücken die „Theosophen“ und die „Theosophie“ in die **große Entwicklungslinie** ein, die unter wechselnden Namen durch die Jahrtausende hindurch läuft, und die bald als Platonismus, bald als Gnosis, bald als Humanismus, Alchymie oder Theosophie in den Kampf der Geister wirksam eingegriffen hat.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.